Manfredo Kempff Mercado

HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN LATINO-AMERICA

Zig-Zag

Compuesto con Linotype Garamond Bold 12/14 e impreso en los talleres de la Empresa Editora Zig-Zag, S. A., en Santiago de Chile, sobre papel Bulky 60 gramos, de la Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones de Puente Alto.

Proyectó la edición
Mauricio Amster.

(C) Empresa Editora Zig-Zag, S. A., 1958. Derechos reservados. Inscripción N.º 19992.

Santiago de Chile, 1958.

Manfredo Kempff Mercado

HISTORIA DE LA FILOSOFIA EN LATINO-AMERICA

Z I G - Z A G

INDICE

Advertencia, pág. 9

PRIMERA PARTE: PROBLEMATICA

CAPITULO I

Planteamientos sobre la cultura y la filosofía en Latinoamérica

pág. 15

1. El problema cultural 18

2. El problema filosófico 29

SEGUNDA PARTE: HISTORICA

CAPITULO II

La cultura en la Colonia 47

1. La escolástica durante los siglos XVI, XVII y XVIII 55

CAPITULO III

La filosofía moderna 95

1. La ideología 96

2. El positivismo 104

3. Las figuras centrales

I. Enrique José Varona 123

II. José Ingenieros 129

III. Alejandro Korn 132

IV. Carlos Vaz Ferreira 137

V. Alejandro O. Deústua 140

VI. Antonio Caso 145

VII. José Vasconcelos 150

VIII. Enrique Molina 153

IX. Mamerto Oyola 157

X. Raimundo de Farías Brito 162

XI. Jackson de Figueiredo 165

CAPITULO IV

La filosofía actual 171

1. Francisco Romero 175

2. Tendencias y representantes 182

Bibliografía general, pág. 207

Indice alfabético, pág. 211

ADVERTENCIA

EL PRESENTE libro está formado por los cursos que dicté sobre *Historia de las Ideas en Hispanoamérica* en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de Sao Paulo, durante el período de mayo a diciembre del año académico de 1954 [1].

No se trata propiamente de un trabajo de investigación, que hubiera sido imposible realizar en tan corto tiempo. Además, el escaso material bibliográfico de que disponía no se prestaba para tal propósito.

La Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, en combinación con la *Capes* [2], se interesó en la realización del aludido curso para que los alumnos pudieran tener una visión de conjunto de la evolución de las ideas operada en los países de Hispanoamérica. Tal fue el origen de las lecciones ahora presentadas en forma de libro.

En la primera parte, que he titulado *Problemática,* ex-

[1] Posteriormente sólo he añadido los capítulos correspondientes a Raimundo de Farías Brito y Jackson de Figueiredo, así como algunos parágrafos relativos a la filosofía en el Brasil, Colombia y Venezuela. Además, y hasta donde me ha sido posible, he puesto al día el trabajo consultando las publicaciones aparecidas en estos últimos años.

[2] *Campanha Nacional de Aperfeicoamento do Pessoal de Nivel Superior,* del Ministerio de Educación del Brasil.

pongo mis ideas sobre la llamada "filosofía americana", con la pretensión de arrojar alguna luz sobre la manera que, a mi modo de ver, se debería encarar su estudio. Es una reflexión encaminada a desbrozar el terreno para cuando, en la segunda parte del trabajo, que he titulado *Histórica*, nos enfrentemos ya con los casos concretos de nuestro pensar filosófico y le adjudiquemos a éste el sentido que le corresponde en su calidad de "nuestro".

Se podrá o no estar de acuerdo con mis ideas en dicha primera parte: eso es lo de menos. La he insertado deliberadamente a fin de definir mi posición personal en materia de filosofía americana [3].

En los capítulos correspondientes a la parte histórica realizo un resumen de las principales direcciones seguidas por el pensamiento filosófico en Latinoamérica desde los tiempos de la Colonia hasta nuestros días.

Dividida esta segunda parte en tres capítulos, que corresponden a la Escolástica, la Filosofía Moderna y la Actual, trato en ella de precisar cómo nos llegó la cultura europea al continente, las peripecias sufridas por aquélla y la manera de reaccionar de los americanos ante las novedades ultramarinas.

En esta segunda parte se notará la preferente atención que presto a determinados países americanos con respec-

[3] El trabajo fue inicialmente redactado para su discusión en la Sociedad Boliviana de Filosofía, en 1947. Una síntesis del mismo constituyó mi comunicación al III Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en México en 1950. Posteriormente, en 1956, en el IV Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Santiago de Chile, también me correspondió ocuparme del mismo asunto.

to a otros. El motivo de ello estriba en que las colonias españolas no se desarrollaron dentro del mismo ritmo de progreso. Mientras algunas merecieron toda la preocupación y el interés de la metrópoli, otras quedaron casi olvidadas por España. La vida cultural en algunos países —como alguien ha señalado— sólo empieza con la independencia política de los mismos.

La otra razón consiste en que los estudios sobre la historia de las ideas en los distintos países no han sido realizados con igual intensidad en todos ellos. Así, mientras algunos hoy cuentan con un conjunto bibliográfico de regulares proporciones, como la Argentina, México y Cuba, otros, por el contrario, lo tienen sumamente escaso.

Nuestro trabajo, realizado sobre la base de tales estudios, tiene también que reflejar las deficiencias anotadas. A esto todavía habrá que agregar la imposibilidad en que me he encontrado de reunir todo el material que deseaba. Sobre este punto debo hacer público mi agradecimiento a los profesores Francisco Romero, Alberto Wagner de Reyna y Francisco Miró Quesada, gracias a cuya colaboración he podido salvar gran parte de tales dificultades.

Con respecto a la organización del curso que me dio la oportunidad para preparar esta obra, debo agradecer el interés puesto por el director de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de Sao Paulo, profesor Eurípides Simoens de Paula; a los colegas de la misma Facultad, profesores Joao Cruz Costa —que además me dio acceso a su importante biblioteca— y Livio Teixeira, así como a los demás colegas de la Facultad que

se interesaron por mi contrato. En igual forma agradezco a los señores presidente y secretario de la *Capes*, doctores Anisio S. Teixeira y Almir Castro, y a mi cordial amigo, el profesor de la Universidad de Río de Janeiro, Alvaro Vieira Pinto, quien en forma decidida cooperó en esas gestiones.

Como un homenaje a todos ellos, publico ahora este libro. Su pretensión se limita a servir de nexo entre el pensamiento americano de lengua hispánica y ese otro sector gigantesco del continente —Brasil— que va conquistando seguros jalones en el campo de la inteligencia y la cultura.

M. K. M.

Primera Parte

PROBLEMATICA

Capítulo I

PLANTEAMIENTOS SOBRE LA CULTURA Y LA FILOSOFIA EN LATINOAMERICA

DE ALGUNOS años a esta parte se han publicado en nuestros países americanos una buena cantidad de trabajos sobre el problema de nuestra cultura y, concretamente, sobre el de nuestra filosofía [4]. Esto significa, independientemente de la mayor o menor bondad de los mismos, que Latinoamérica pretende hacer un balance de su pasado, de lo que ya vivió y de lo que ha debido dar al mundo como fruto.

Con sobrada razón este balance —y en ello concuerdan todos—, este enjuiciamiento crítico de nuestro pasado se está realizando con entera independencia de lo que sobre el suyo pueda hacer la otra América —la sajona—, ya que el pasado y el presente de ambas Américas son tan distintos que cualquier parentesco que se pretenda establecer entre ambas resultará forzado y, *a fortiori*, no nos dará un

[4] Véase la *Bibliografía General*, que aparece al final de la obra.

dato seguro sobre lo que se busca fijar concretamente: la situación americana —latinoamericana, en nuestro caso— en relación a su cultura, convertida ésta en problema.

Dicho problema, como todo problema cultural, es escabroso y ofrece serias dificultades a todo aquel que lo intenta afrontar con ánimo de penetrarlo en su intimidad. Mucho más aún, como en nuestro caso, si no se trata del estudio de una cultura *dada*, de una cultura realizada, sino de una cultura *problema*, de una cultura en trance de realización.

La filosofía latinoamericana —lo reconocemos de manera expresa— no puede ser comprendida independientemente de un estudio y conocimiento previo de lo que es nuestra cultura. El problema cultural tiene que ser antepuesto al filosófico, hecho justificable si se considera que la filosofía sólo aparece —como ya observó Hegel— cuando ha envejecido una forma de la vida: *la lechuza de Minerva no emprende el vuelo hasta que ha empezado el crepúsculo.* Es indispensable, pues, que con antelación conozcamos dicha forma de la vida, para que inmediatamente después penetremos en lo que viene tras ella: la filosofía.

Pero aquí precisamos referirnos, aunque sea brevemente, al alcance que damos al concepto *cultura latinoamericana*, concepto multívoco si tenemos en cuenta que con dicha expresión puede abarcarse mucho más de lo que nosotros nos proponemos o, mejor, de lo que nosotros calificamos con tal denominación.

Así, por ejemplo, para el historiador tiene dicha expre-

sión una amplitud tan grande que ni siquiera puede ser suficientemente definida en el pasado, ya que cada descubrimiento de valores culturales significa entrar en posesión de regiones hasta entonces desconocidas. Esto trae aparejado, por supuesto, el cambio de la apreciación que se tenía sobre un hecho histórico, ya en su totalidad o en alguno de sus aspectos. Porque la historia, en cuanto ciencia que se ocupa del pasado, es esencialmente plástica —como el futuro—, esto es, susceptible de cambios y modificaciones. "La rigidez petrificada de lo pasado —ha dicho William Stern— sólo es válida para una abstracción a la manera de la ciencia natural, mas no para la historia." [5]

Una sociología de nuestra cultura, que la interprete morfológicamente —Frobenius, Spengler—, de seguro que también nos llevaría a descubrir horizontes que, aunque perdidos en lo más remoto de nuestro pasado, ocuparían un lugar muy señalado dentro de la cultura latinoamericana. Sus descubrimientos, como en el caso de la historia, constituirían nuevas regiones de valores que vendrían a incorporarse definitivamente a nuestro mundo cultural.

No deberemos, pues, adoptar el punto de vista histórico ni el sociológico para hacer el examen de nuestra cultura. Con ello —insistimos— no pretendemos rebajar el valor de ambas ciencias, sino que, simplemente, no las

[5] Citado por Max Scheler en *Sociología del Saber*, Ed. "Revista de Occidente Argentina", Buenos Aires, 1947, p. 170.

utilizaremos para realizar nuestro estudio en atención a dos razones:

En primer lugar, como ya hemos dicho, por cuanto una interpretación histórica o sociológica de nuestra cultura nos llevaría inevitablemente al planteamiento —y tal vez al replanteamiento— de una multitud de hechos y fenómenos histórico-sociales de nuestro pasado, de escaso valor para la dilucidación del problema filosófico que ahora nos ocupa.

En segundo lugar, por una razón de método, consistente en que sólo comprenderá para nuestro estudio el período que, partiendo de la época de la Conquista —siglo XVI—, llega hasta nuestros días. Posteriormente aclararemos el motivo de esta prescindencia de los siglos anteriores.

1. El problema cultural

AUNQUE, COMO se ha dicho, no vamos a adoptar para este estudio ni el punto de vista histórico ni el sociológico, no pretendemos significar con esto que dejaremos de lado y para siempre a la historia. ¡Como que la Historia no permite que se la deje de lado! Ella actúa siempre sobre nosotros, ora activamente, ora pasivamente. Porque el hombre es esencialmente histórico. Tenemos un antes y un después entre cuyos extremos nos movemos. Si pretendemos hablar sobre nuestra cultura, será preciso, antes de nada, colocarnos en nuestra situación de hombres. Sólo así podremos conocerla e interpretarla. Porque la cultura

también es historia: historia humana que se manifiesta y se explicita en el tiempo.

Nuestro estudio partirá, pues, de la época de la Conquista, del siglo XVI. Lo que quiere decir que la América precolombina no caerá dentro de los límites del presente trabajo. Simplemente la hemos de colocar entre paréntesis, a fin de poder dar lugar a una descripción de lo que nos interesa conocer, libre de todo supuesto que pueda impedir la claridad de la misma.

Planteándonos ahora el problema de nuestra cultura —del siglo XVI a esta parte—, tendremos que localizarla en primer término dentro del cuadro de la cultura universal para ver qué valores le pertenecen por derecho de cuño y cuáles no. Aquí surge otro problema que trataremos de resolver al mismo tiempo que el primero, y que nos cae de manos de Spengler: el problema relativo a la comunicación entre las culturas (negado por aquél) y a la prolongación de las mismas.

El hecho histórico que significó el descubrimiento de América trajo aparejados, como es sabido, problemas de carácter religioso, económico, político y, sobre todo, sociológico. Este es el aspecto más interesante de los muchos que nos ofrece aquel período que podemos denominar simultáneamente de conquista-colonización, especialmente en un aspecto: el de observar cómo se produjo este encuentro de dos culturas diferentes en un mismo suelo; hasta qué punto se comunicaron y se influyeron y hasta dónde hubo una reproducción o prolongación cultural.

América, antes de la hazaña de Colón, existió cierta-

mente como continente, si no conocido, por lo menos presentido por los europeos. De ahí que Alfonso Reyes haya dicho que "antes de dejarse sentir por su presencia, América se dejaba sentir por su ausencia. . ." [6] Pero fue con la llegada de los españoles, y más tarde con la de los portugueses, cuando América *significó* un continente para los europeos. O sea, que la relación Europa-América vino a darle un sentido que antes no lo tuvo. Y América, al cobrar *realidad,* cobró también historia. América y el hombre americano empezaron a tener historia. Nuestra historia empieza, pues, con el descubrimiento. Contamos, hasta ahora, con cinco siglos escasos de historia.

Hemos adelantado ya como tesis inicial que nosotros somos poseedores de una cultura *problema,* en contraposición con una cultura *dada,* propia del mundo occidental, con la cual guardamos una relación estrecha y directa. Veremos ahora qué razones nos asisten para considerar esta cultura nuestra, en primer término, como cultura *problema* y, en segundo, como solamente explicable en su relación con la occidental.

Cuando hablamos de cultura *problema,* queremos significar en lo fundamental lo siguiente: que no se trata de una cultura realizada plenamente en el mundo del espíritu, y, luego, que sus objetivaciones —el espíritu objetivo y el objetivado, en el sentido de Nicolai Hartmann— no siempre responden a una autenticidad subjetiva en cuanto a los factores que la han creado.

Pero es fácil comprender que nuestra América no ha-

[6] *Ultima Tule,* Imp. Universitaria, México, 1942, p. 94.

ya realizado aún plenamente su cultura, por una razón que cala hasta lo más profundo de su ley interna de formación. Nos referimos al hecho de que hace cerca de medio milenio sufrió en su desarrollo como organismo viviente un sacudimiento tal que la hizo cambiar radicalmente en su proceso evolutivo. El encuentro o enfrentamiento de la cultura occidental con la nuestra ocasionó el *desierto* de América. Lo que hasta entonces fue espíritu viviente se convirtió en pasado muerto. Porque el espíritu que imperaba se vio anulado ante la fuerza del nuevo espíritu que llegaba de ultramar. El ambiente americano se encontró, de pronto, inundado por el espíritu hispánico. Y ahí empezó el problema de las dos culturas que se encontraron en un mismo suelo, culturas que hasta entonces se habían ignorado mutuamente.

¿Siguió el americano *siendo americano,* o, por el contrario, se occidentalizó? Vamos a desarrollar este tema detenidamente, ya que en él van algunas simientes que aprovecharemos más adelante.

Es incuestionable que la lucha —llamémosla así— desplegada entre el español —y en su caso, el portugués— recién llegado y el autóctono americano no fue una cuestión que tuviera que ver con el problema cultural de ambos. A España lo que le interesaba era el dominio: dominar a América para asegurar así su posición un tanto quebrantada en Europa. El indio americano le tenía casi sin cuidado. Todo se reducía, pues, al dominio de América y al afianzamiento de su hegemonía metropolitana en Europa.

Pero España para ejercer dicho dominio tuvo que desplegar actividades de la más variada índole. Así fue como nos trajo su idioma, su religión, sus sistemas de organización civil y militar, y todo cuanto constituía medios para implantar su dominación. España operó, pues, en América con los elementos que le pertenecían por ser propios de su acervo imperial. Operó, entonces, la metrópoli con los elementos de su cultura.

La conquista-colonización de América, ya lo dijimos, significó el *desierto* de nuestro continente. Porque nuestro pasado murió en cuanto a su espíritu, quedándonos sólo la naturaleza que le servía de sostén; la naturaleza que es un mundo opuesto al del espíritu.

Así se inició la comunicación entre ambos mundos culturales. España, que imperaba y que imponía sus formas de vida: idioma, religión, costumbres, etc. América, que se doblegaba y que aceptaba las nuevas formas impuestas. Hasta dónde asimiló dichas categorías exotéricas es un problema no resuelto. De todos modos, aquel proceso de asimilación hubo de ser muy lento y penoso, como pausado es todo proceso de asimilación entre dos culturas.

Podemos sí señalar que la asimilación cultural realizada en un comienzo fue, en todo caso, imperfecta. Dificultades de la más variada índole se oponían a una cabal comprensión de parte del indio americano frente a las complicadas formas de vida traídas por los peninsulares de Europa. Así, por ejemplo, en el campo religioso, la doctrina cristiana nunca pudo ser comprendida, por practicada que fuese, en su total amplitud y profundidad. La

mentalidad primitiva del americano, apegada a sus concepciones teogónicas del Universo, no podía comprender una religión con dogmas y misterios, como el de la Trinidad, el de la presencia de Cristo en el Sacramento, etc. Exteriormente resultó asimilada, pero interiormente no. La religión tiene dos lados, dos caras, y sólo cuando ambas son comprendidas y ejercidas plenamente se constituye la verdadera religión. Una cara mira hacia fuera; es lo ceremonial, la actitud externa, el ritual religioso. La otra mira hacia dentro; es el sentimiento que anima dicha actitud externa; es lo eterno del hombre que busca afanosamente el valor religioso. Bien podemos decir que esa primera cara constituye sólo el lado formal de la religión, mientras que la segunda es el lado positivo, el substancial y auténticamente valioso.

Pues bien, el indio americano asimiló ese lado externo y formal de la religión cristiana, permaneciendo ajeno y extraño al núcleo subjetivo e irreductible de la misma. Su mentalidad seguía operando inconscientemente con los mitos heredados de su cultura nativa. Deshacerse de ellos era empresa prácticamente imposible. Y, como en el caso de la religión, la asimilación de la nueva cultura le resultó siempre dificultosa y demostró una marcada tendencia por su aspecto exterior y formal.

Con el advenimiento del criollo y del mestizo, este proceso de asimilación se facilitó y pudo ser ejercitado en forma más perfecta, aunque de otro lado fue desapareciendo el saldo del espíritu autóctono que aún quedaba. El nuevo hombre americano, colocado históricamente más lejos de

su tradición y educado en el nuevo ambiente, despertó ante una realidad que le era extraña: de un lado, una naturaleza y una tradición americanas, y del otro, un espíritu hispánico.

A pesar de esto veremos cómo pudo darse en nuestro continente tal realidad. Cómo en nuestro suelo pudo reproducirse una cultura foránea, arraigarse y prolongarse en él, nutriéndose con su savia.

Toda cultura, como organismo vivo, es un complejo supraindividual que tiene referencias en un doble sentido: en uno que llamaremos estático, y en otro que denominaremos dinámico. El primero se remite al factor suelo, y el segundo, al factor humano. Esta relación nos servirá para determinar la participación de ambos factores en la creación cultural.

Es cosa sabida que toda cultura arraiga en un suelo determinado y que sus objetivaciones reflejan el medio que la ha hecho madurar. De ahí que algunas veces nos encontremos con el insólito caso de la existencia de culturas diferentes, aunque sus referencias dinámicas —factor humano— hayan sido las mismas. El suelo es, pues, un elemento condicionante en la formación de las culturas. No actúa de una manera dinámica, como el hombre, pero deja sentir su influencia; imprime sus formas en ese sentido, que hemos denominado estático. La naturaleza obra sobre el hombre, y lo producido dinámicamente por éste no puede menos de reflejar el espíritu telúrico que ha recogido.

La naturaleza actúa pasivamente sobre las culturas,

condicionándolas; en cambio, el hombre actúa dinámicamente sobre las mismas, determinándolas. La primera es, pues, un factor condicionante, mientras que el hombre es un factor determinante.

Estas referencias de toda cultura, que hemos esbozado ligeramente, no tienden a perpetuarse de modo indefinido dentro del cuerpo cultural que han estructurado. Por el contrario, ellas propenden a dejar en libertad la obra creada, en el mismo sentido con que el espíritu se independiza a través de los grados de su madurez histórica. Es así cómo la cultura, de parte integrante y consubstancial que en un principio es, con respecto a sus referencias, estática y dinámica, se va independizando cada vez más de dichos factores que la limitan y circunscriben en espacio y tiempo, para ir conquistando su libertad y autenticidad de espíritu. La cultura, entonces, trasciende de sus limitaciones originales y, al mismo tiempo que se vuelve organismo autónomo, se eleva sobre el hombre y el suelo que la han engendrado para convertirse en puro espíritu. En esta forma, la cultura se independiza y vive una existencia, no ya de dependencia directa, sino de simples relaciones. Hombre y suelo guardan una distancia prudencial con la cultura que engendraron. Es cierto que ésta siempre les pertenece, pero, además, ahora la cultura también *se* pertenece.

Llegada la cultura a tal grado de desenvolvimiento y convertida en organismo autónomo, tenemos que puede cambiar de referencias sin que por ello se modifique su estructura más íntima. La cultura puede ser trasladada a

otro suelo y arraigar en él, conservando siempre el mismo espíritu. Tal sucedió con la cultura occidental traída por los españoles y portugueses a tierras americanas.

Ya anotamos que el proceso de asimilación de dicha cultura realizado en un comienzo fue, en todo caso, imperfecto. Esto no quiere decir que la cultura occidental hubiera fracasado en América. Desde la llegada de los españoles se operó en nuestro continente con las formas traídas de Europa. Conquistador y colonizador ibéricos, que fueron los primeros portadores de la cultura, la impusieron para así asegurar su dominio. Luego el indio, el mestizo y el criollo la asimilaron y la hicieron suya. El hombre americano aprehendió el espíritu de la cultura occidental, aprovechó de sus formas y vivió de ellas. El resultado fue la incorporación, más o menos realizada, de dicha cultura a nuestros destinos.

Es natural que la cultura occidental, trasplantada y arraigada en nuestro continente, siguiera, como organismo vivo, el proceso de su evolución histórica. La ley interna de toda cultura hace que ésta realice y cumpla el ciclo de su desarrollo como ser viviente. ¿Se cumplió en América esta ley cultural estrictamente? Nos asisten razones para resolvernos por la negativa.

Es cierto que la cultura occidental inundó nuestro continente. El nuevo hombre americano se halló inmerso en concepciones y formas de vida esencialmente europeas. Nuestro hombre se occidentalizó desde que empezó a aprender a hablar y toda su vida la vivió como un europeo.

¿Por qué entonces la cultura occidental no cumplió estrictamente su ley de desarrollo en América?

La respuesta nos parece bastante clara: porque América ofrecía referencias distintas a las que hicieron florecer la cultura occidental. Tanto nuestros factores condicionantes como los determinantes no eran los mismos que los que sirvieron de sostén para el nacimiento de la cultura europea. El americano tomó la cultura occidental tal cual ella se encontraba en el siglo XVI y nada sabía de su pasado ni de su gestación. La ley de la evolución de la cultura occidental tenía que operarse en la misma Europa, que fue donde nació.

Si la cultura puede independizarse de los factores condicionante y determinante que la han engendrado, constituyéndose en organismo autónomo, y puede cambiar de referencias, conservando siempre su mismo espíritu, como se ha dicho, ahora veremos cómo sigue su proceso evolutivo tomando como base nuestro caso. Seguiremos, pues, analizando el problema de la interacción de las culturas, pero sin perder de vista la interrelación Europa-América.

Principalmente la cultura pierde su extremo hacia el futuro; se anquilosa y sólo se mueve en puros presentes. Tiene que seguir viviendo de prestado con respecto a la cultura de la que se desprendió.

Existe una razón en todo esto, y ella estriba en lo siguiente: una cultura, como resultado que es de un doble tipo de referencias, siempre tendrá que estar en una relación siquiera mínima con respecto a ellas. Ahora bien, cuando una cultura, como en nuestro caso, ha sido tomada

y se han aprovechado sus valores, se ha vivido de sus formas y se han adoptado hasta sus mismas concepciones, aunque es indudable que se ha operado una asimilación cultural, sin embargo las nuevas referencias que le sirven de soporte guardan con ella una relación *sui generis*. No ya la que se da entre padre e hijo, no una dependencia directa y natural, sino una relación que denominamos de adaptación y aprendizaje. Veremos por qué denominamos así a esta nueva relación.

Toda cultura, como producto humano, lleva en sí el pasado de las generaciones que la precedieron. O sea que la cultura es siempre historia humana, historia del hombre, puesto que sólo con éste hay cultura. Aquí nos encontramos con un doble juego: de un lado, el hombre que hace la cultura, y del otro, la cultura que modela al hombre.

Adaptación y aprendizaje hemos dicho. Esa es la verdadera relación de nuestras referencias con la cultura occidental. Nosotros, los americanos, nos encontramos a un lado del mundo europeo. "Bien visto —dice Vasconcelos — y hablando con toda verdad, casi no nos reconoce el europeo, ni nosotros nos reconocemos en él." Nuestras referencias —suelo y hombre— constituyen, pues, elementos extraños a la cultura que nos ha atravesado. Porque la cultura, como dice Frobenius, "atraviesa al hombre". Pues bien, la cultura occidental, por más que nos pertenezca, originalmente pertenece a Europa, además de que también *se* pertenece.

Esta relación privilegiada de las referencias europeas

con la cultura occidental da pie a la responsabilidad cultural. Siendo las referencias europeas —y no las nuestras— las creadoras de dicha cultura, ésta tendrá que cumplir su ciclo de desenvolvimiento siempre en una constante relación con los factores que la condicionaron y la determinaron. Existe, pues, una responsabilidad inmanente en el mundo occidental con respecto al porvenir de su cultura. Nosotros, que no la hemos creado, sino que simplemente la hemos compartido con Europa, permanecemos libres de tal responsabilidad. Nuestro pasado no se confunde, ni menos es la historia de la gestación de dicha cultura. Sobre el *desierto* de América, en el siglo XVI, cayó una cultura que tenía sus raíces en otro continente. Lo que nos llegó fue lo que ya Europa había madurado y digerido, lo que ya Europa había vivido.

América, por estas razones, ha tenido que estar siempre a la expectativa, en actitud de adaptación y aprendizaje. Los cambios operados en Europa han sido siempre aprehendidos e inmediatamente incorporados a nuestro mundo cultural. Europa ha producido y nosotros nos hemos limitado a recoger ese producto para alimentarnos de su savia. El americano ha vertido a su lenguaje la cultura europea como un sucedáneo indispensable por la ausencia de una cultura propia.

2. El problema filosofico

CON LA FILOSOFIA ha sucedido igual cosa que con las demás actividades del espíritu. Europa dando las orienta-

ciones y las direcciones, y nosotros asimilándolas e incorporándolas a nuestro panorama cultural. Siempre Europa nos ha encontrado en actitud de adaptación y aprendizaje. Estamos colocados frente a ella como un alumno que repite los movimientos de su profesor de gimnasia.

Delimitaremos primero lo que entendemos por filosofía a fin de deslindarla de otras actividades del espíritu que, aunque se ocupan de asuntos debatibles a la luz de la filosofía, no son propiamente filosóficas.

Es cosa sabida que ha habido filosofía en el mundo desde que el hombre ha empezado a plantearse el problema del *porqué* de las cosas. Toda época y todo pueblo tienen su *Weltanschauung*, o filosofía ingenua, que fue, sin duda alguna, la que existió en América hasta la llegada de los conquistadores [7]. De esta filosofía ingenua y elemental no nos corresponde hablar ahora por los motivos que ya señalamos cuando tratamos del problema de nuestra cultura. Además, el valor cultural de las "concepciones del mundo" —*Weltanschauung*— que hayan podido existir es relativo a la vigencia de las mismas en nuestra época. Toda concepción del mundo que hoy no sea vigente tiene un valor meramente documental o anecdótico.

Hablamos de filosofía latinoamericana, entonces, en el mismo sentido que cuando hablamos de cultura latinoamericana: del siglo XVI a esta parte. O sea, que coloca-

[7] Véase el interesante ensayo de Risieri Frondizi *¿Hay una filosofía iberoamericana?*, en la revista "Realidad", N.º 8, Buenos Aires, pp. 158-170.

remos entre paréntesis nuestra *Weltanschauung* para limitarnos a nuestra filosofía.

No hemos de insistir en un aspecto ya subrayado, cual es el de nuestra permanente actitud de adaptación y aprendizaje con respecto a Europa. Para comprobarlo es suficiente repasar cualquier estudio sobre la historia de la filosofía en Latinoamérica. Nuestra historia de la filosofía es la historia de la filosofía europea, llegada unas veces más o menos a tiempo y otras con gran retraso. Hemos pasado por los períodos escolástico, racionalista, positivista, etc., y, por los síntomas, parece que ingresamos a uno existencialista.

Ahora nos corresponde ver si es o no criticable que hayamos ido adoptando las soluciones dadas por Europa a los distintos problemas filosóficos y hasta dónde somos responsables de ello.

La filosofía es, por su problemática, típicamente universal. Siendo esto así, la discusión versará entonces sobre la paternidad de los planteamientos y de las soluciones, pero en ningún caso sobre un derecho que se pudiera tener sobre la misma. Esto no sucede con las demás actividades del espíritu. La música, por ejemplo, o la poesía, o la pintura, es cierto que pueden llegar a ser universales; se pueden universalizar, como con frecuencia ha sucedido con algunos músicos, poetas y pintores célebres. Pero no es, como en la filosofía, condición indispensable para presuponer la existencia de las referidas artes. En cambio, la filosofía —como la física o las matemáticas— sólo es posible en base de la concurrencia de dicho su-

puesto de universalidad. La filosofía tiene que ser, antes de nada, universal para ser válida.

Teniendo, pues, la filosofía ese carácter universal, no se puede pretender hacer de ella una disciplina de fronteras, como se podría hacer con la música, la poesía o la pintura. "Quien no filosofa *sub specie æterni,* no filosofa en absoluto", ha dicho por eso Spranger. Quiere esto decir que el filósofo ha de mirar las cosas no como si estuvieran pendientes de una contingencia, sino que debe colocarse en un plano de rigurosa necesidad, actitud ésta que será su toma de posición prefilosófica.

Si esto es así, ha desaparecido el peligro de lo que podríamos llamar una indebida apropiación de la filosofía occidental. ¿Acaso la Europa moderna no tomó el distante pensamiento griego para elaborar su filosofía? Es cosa bien sabida que la metafísica del Estagirita y las *ideas* de Platón significan importantes aportes a la filosofía contemporánea. Porque, como ya lo hemos analizado en otra oportunidad [8], la filosofía se mueve continuamente en un acercarse y alejarse de sus fuentes originales.

El que nosotros, los latinoamericanos, hayamos tomado de prestado la filosofía occidental, que hayamos vivido de ella, es una verdad. Pero una verdad que nadie nos puede censurar. Así como tomamos su cultura, también tomamos su filosofía. Y no podía ser de otra manera. Porque sobre la cultura europea sólo pudo haber florecido una filosofía también europea. ¿Cómo nosotros, inmersos en

[8] *Los continuos retornos de la filosofía,* en "La Razón" de La Paz, 1º de diciembre de 1946.

las formas culturales de Occidente, íbamos a ser creadores de una filosofía que no correspondiera al espíritu de dicha cultura? Si hubiéramos creado tal filosofía, hubiera sido una filosofía dislocada, una filosofía excéntrica, o como se la prefiera llamar.

Otro aspecto nos queda por analizar, fundamental a nuestro modo de ver, puesto que insistentemente ha sido debatido. Es el relativo al de nuestra capacidad para filosofar por nuestra cuenta, extremo éste con frecuencia puesto en duda por algunos pensadores europeos.

Latinoamérica hasta hoy no ha dado un sistema propio de filosofía. Esto es muy cierto. No ha dado un sistema filosófico propio por cuanto nos hemos venido nutriendo de la filosofía occidental. Quiere decir que la filosofía europea ha encajado maravillosamente en nuestro medio. Además, como pueblos jóvenes y en proceso de formación, hemos andado preocupados en problemas menudos que, aunque aparentemente insignificantes, son para nosotros de solución más urgente que los filosóficos. No se trata, pues, de que hayamos podido o no hacer una filosofía, ya que, como bien ha dicho Leopoldo Zea [9], ésta "no debe ser el resultado de un *poder hacerla*, sino de un *tener necesidad de hacerla*".

Con esto no pretendemos significar que todos los pueblos tengan la misma capacidad para la filosofía. Sería

[9] *En torno a una filosofía americana*, revista "Jornadas" N.º 52, México, p. 22. El ensayo de Zea es penetrante y en el presente trabajo hemos acogido algunas de sus ideas, por más que nuestros puntos de vista difieran en aspectos fundamentales.

tan absurdo como reconocerles igual capacidad para la música, la poesía, las ciencias o el arte de la guerra. Es cosa sabida que existen pueblos más capaces que otros en determinadas actividades del espíritu. El alemán, por ejemplo, es un pueblo de una mentalidad filosófica muy desarrollada. Otros, por el contrario, han demostrado muy escasa capacidad para la filosofía, siendo esto característico de la mayoría de los pueblos latinos. El español, concretamente, es un pueblo que ha vivido durante estos últimos siglos de una filosofía tomada de prestado. España ha hecho últimamente una filosofía que tiene mucho de alemana. Tal vez por esto Ortega ha sabido comprender nuestro caso. Ha visto la similitud que existe entre el español y el americano y nos ha retratado con bastante precisión. Ortega nos dice que, siendo nosotros más sensibles que precisos, y mientras esto no varíe, dependeremos íntegramente de Europa en el orden intelectual. Nos dice, además, que somos enfáticos y que propendemos a lo que llamamos "parada", ocupados en ejecutar cuadros plásticos frente a las cosas, en vez de tratar de penetrar en ellas "merced a un viril apetito de perforación". [10]

Sin duda alguna que Ortega tiene sobrada razón en formularnos dichas críticas. Pero lo que indudablemente descuida es rastrear los antecedentes hispánicos —también en él presentes— de nuestro énfasis y sensiblería.

Ahora bien, el americano, por las razones que adu-

[10] *El Espectador*, "Biblioteca Nueva", Madrid, 1943, v. pp. 459-461.

ce Ortega —y por otras de mucho mayor peso—, hasta hoy no ha demostrado ser poseedor de ninguna capacidad filosófica. Pero, por el contrario a lo sucedido con la filosofía, ha sobresalido en otras actividades espirituales, tales como la historia, la novela, la poesía, la pintura, la música, etc. Conocer las causas de este *atraso* en la creación filosófica es tarea que merece toda la atención de parte de nuestros estudiosos de la filosofía, y es lo que ahora nos proponemos.

El problema se agranda en cuanto a que habría que ponerse primero de acuerdo sobre lo que se entiende por filosofía. A este respecto los historiadores de la filosofía en América no han demostrado mucha ecuanimidad y se han dejado arrastrar fácilmente por un chauvinismo desorbitado. Bástenos citar como ejemplo el caso de un conocido historiador de nuestro pasado filosófico, el ecuatoriano Ramón Insua Rodríguez, quien empieza su documentada *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica* nada menos que con un capítulo sobre "las ideas filosóficas de Cristóbal Colón". Con un criterio tan amplio, es natural que fácilmente podríamos catalogar un número mayor de *filósofos* que los citados por cualquier historiador de la filosofía europea durante las últimas centurias.

Pero tampoco se pueden llevar las cosas al extremo opuesto y exigir al pensamiento americano más de lo que éste puede dar. "Si al decir *filosofía* —escribe Aníbal Sán-

chez Reulet [11]— pensamos sólo en las grandes figuras del pensamiento europeo de los tres o cuatro países de mayor producción filosófica, es evidente que la filosofía latinoamericana no puede resistir la comparación. Y la respuesta será negativa. Pero es injusto plantear el problema en ese plano. El hecho de que la filosofía latinoamericana no haya alcanzado el mismo nivel, no invalida la importancia del esfuerzo."

Si ya hemos aceptado la premisa de que no somos creadores de sistema filosófico alguno, de que no hemos elaborado aún una filosofía propia, nos resta ahora analizar las causas, el porqué de nuestra improductividad filosófica.

La filosofía no puede, en caso alguno, ser el resultado de un deseo del hombre, acompañado de la suficiente capacidad —que tampoco se puede conceder *a priori*— para hacerla. No puede ser producto del deseo y la capacidad, porque, si fuera así, la filosofía vendría sólo a reflejar los momentos intelectuales del espíritu de un hombre; sería un pensamiento particular, más o menos interesante o valioso, pero desprovisto de ese carácter de universalidad que le es peculiar a la filosofía.

Con esto no pretendemos, ni mucho menos, limitar la filosofía al sistema filosófico. Porque si bien es cierto que todo pensamiento filosófico ha de ser siempre sistemático, ello no implica la necesidad de la construcción de sistemas. Nicolai Hartmann ha señalado las dos actitudes en

[11] Prólogo a su libro antológico *La Filosofía Latinoamericana Contemporánea*, Ed. "Talleres Gráficos de la Nación", México, 1949.

el trabajo filosófico: la constructiva y la indagadora o problemática. Ambas actitudes han dado frutos magníficos. Para que haya filosofía no es, pues, condición necesaria que se filosofe con ánimo de construir un gran sistema cerrado. También se puede filosofar, y con muchas ventajas, sin adelantar soluciones. Kant, por ejemplo, fue típicamente un indagador. En cambio, los que le sucedieron —Fichte, Schelling, Hegel— fueron señaladamente constructores de sistemas [12].

Pues bien, si ya hemos visto que la filosofía no puede ser sólo el resultado del deseo y la capacidad, tendrá que serlo de alguna otra causa. Entre otras posibles se destaca la de la *necesidad*. La filosofía nace, pues, cuando el hombre la necesita. Antes no puede aparecer ante su vista.

Pero si la filosofía nace de la necesidad, tiene que estar referida a una comunidad cultural determinada. Porque es siempre el hombre, como portador de la cultura, el que la necesita. De ahí que la filosofía se halle en una relación permanente e íntima con la cultura que la ha engendrado.

Ahora podemos sacar una conclusión, bastante fundada a nuestro parecer, con respecto a la filosofía latinoamericana. Ella es la siguiente: que, siendo nuestra filosofía el resultado de necesidades europeas, sólo nos puede servir en tanto que sintamos las mismas necesidades y los mismos problemas que Europa.

[12] Véase *La Cultura Moderna*, de Francisco Romero y Carlos Jesinghause, La Plata, 1943, pp. 87-88.

Hasta ahora —ya lo vimos cuando tratamos sobre el problema de nuestra cultura— Latinoamérica ha vivido de las formas culturales heredadas de Occidente, de sus concepciones de vida. Y, con su cultura, también tomó su filosofía. La mal llamada "filosofía americana" nos pertenece, pues, al igual que la europea, sólo por el hecho de que la filosofía es esencialmente universal. Pero no tenemos sobre ella ningún derecho de cuño y mal podríamos alegar paternidad sobre la misma. Nos pertenece, es cierto, pero sólo por nuestra calidad de hombres, porque la filosofía es de todos los hombres que la quieran hacer suya.

Es incuestionable que Latinoamérica en este último cuarto de siglo ha progresado mucho en lo que a las disciplinas filosóficas se refiere. Los escritos de este género que se publican, las traducciones realizadas, el constante aumento de facultades y sociedades filosóficas, los congresos internacionales, etc., constituyen un síntoma halagador. Por estas razones ha dicho Francisco Romero que estamos ingresando a una etapa de *normalidad filosófica,* entendiendo por tal el ejercicio "de la filosofía como función ordinaria de cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia". [13]

Si bien reconocemos esto, ello no quiere decir que Latinoamérica dentro de poco tiempo vaya a empezar a hacer una filosofía que le pertenezca. Porque, como hemos visto, ésta sólo ha de surgir cuando la necesidad así

[13] F. Romero, *Filosofía de la Persona,* Ed. "Losada", Buenos Aires, 1944, p. 126.

lo exija. Además, el filósofo no *se hace* en una facultad o sociedad de filosofía, puesto que, simplemente, allí se la aprende. El filósofo no será, pues, el que conozca un mayor número de filosofías —tal es el profesor de curso—, sino el que sea capaz de descubrir una nueva concepción de la vida que satisfaga las exigencias más profundas del hombre de nuestro tiempo.

De todos modos, la filosofía que venga, que se vaya a elaborar, será una filosofía que estará condicionada por los factores culturales americanos. Y la verdad es que América, poco a poco, va revelando su autenticidad cultural e histórica. Con el tiempo se va desemejando de Europa y cobrando una realidad que antes no la tuvo. América tiene hoy problemas que desconoce el Occidente y cuya solución sólo ella podrá encontrar. Todo esto le está revelando una autenticidad que la historia se encargará de precisar en el futuro. América, con sus problemas, va conquistando una cultura propia, sobre la que mañana podrá florecer una filosofía. Algunas simientes ya han empezado a demostrar que ingresamos a la estación propicia.

Pero este paulatino desemejarse de América con relación a Europa debe tomarse con gran cautela para no dejarnos llevar a un fácil engaño. Veremos por qué nos asalta el temor cuando rozamos dicho problema.

Aproximadamente a partir de 1920, ha empezado en algunos países del continente un movimiento orientado a enaltecer los valores propios de las culturas autóctonas. Así hemos visto aparecer una literatura, una músi-

ca, un teatro, una pintura, etc., mediante las que se han reactualizado viejos episodios de nuestro pasado precolombino y colonial o se han recogido algunos motivos del *folklore* nativo. Hasta aquí muy justificable la intención y digna de todo elogio. Pero nosotros no nos conformamos fácilmente y nos gusta extremar las cosas. Luego vino la sublimación de lo vernacular con su secuela necesaria: menospreciar lo europeo. América tenía que ser algo nuevo y para ello debería despojarse de su ropaje occidental. Pero no se pensó que corríamos el gravísimo riesgo de quedar desnudos. Peor que cuando llegaron los europeos, puesto que entonces simplemente cambiamos de indumentaria. Ahora, con aquella antigua indumentaria ya perdida —indumentaria tosca, exigua, impropia—, se quería que arrojáramos la que llevábamos puesta. ¿Para qué? Para desemejarnos de los europeos. Pero no vieron que no teníamos nada propio y exclusivo y que perdiendo lo *ajeno* nos quedábamos en una situación insoportable.

Este desmedido afán de originalidad y de extremar las cosas ha causado el peor de los daños a la cultura de nuestra época. De ahí que no sea una exclusiva del americano este empeño de sobresalir entre los demás. Es característico de las más variadas creaciones de la inteligencia de estas últimas décadas la pretensión de ser algo radicalmente nuevo. Menos importa el valor de lo creado que la impronta de originalidad.

Volviendo a nuestro tema, hubo un vasto grupo de pensadores que sólo quería que se viera lo americano.

Destacar los valores de las milenarias culturas que se extendieron a lo largo y ancho del continente, y extraer de ellas su espíritu, su impulso, su fuerza. Sobre este *élan* deberíamos edificar la cultura del porvenir. Constituyó un motivo más de inspiración para fomentar tales fantasías la versión a nuestro idioma del sensacional libro de Oswald Spengler *La Decadencia de Occidente*. América habría de ser la nueva tierra elegida para salvar a la humanidad después del naufragio de Europa con su cultura "decadente".

Pero para esto habría que revivir el *ethos* de nuestro pretérito milenario mediante la vuelta a la tierra y a la conciencia del hombre primitivo. Necesitaríamos de nuevas categorías lógicas para apresar y expresar una realidad originalísima e irreductible, oponiéndola a la ya periclitante de Occidente. Y así como una nueva lógica, también se harían necesarias una nueva ontología y una nueva metafísica.

Estos fueron los extremos a que se llegó en el doble afán de desemejarnos de Europa y de afirmar nuestra más rotunda americanidad. Bien podría calificarse esto como un caso típico de *bovarismo* filosófico. De más estará citar los intentos frustrados de sus más conspicuos paladines. Todo quedó en calidad de programa: la nueva lógica, la ontología y la metafísica del porvenir.

Y es que no podía ser de otra manera. Nuestra realidad actual *es la que es*. Pretender desemejarse de otro equivale, ni más ni menos, a tratar de diferenciarse de uno mismo. Sobre todo cuando esta semejanza, como en

nuestro caso, no es una semejanza buscada, aprendida, sino natural: como la del hijo que se parece a su progenitor. Lo antinatural, lo buscado lo forzado sería lo contrario: desemejarse del tronco del que uno es la rama.

Tal es el caso de la América Latina en su relación con la cultura europea. Somos una rama —por más que secundaria y muy menor— del frondoso árbol cultural de Occidente. Suponiendo que fuera efectiva la arbitraria hipótesis decadentista de Spengler, es indudable que también nos alcanzaría.

Pero además existe otra razón para no confiarnos mucho en un paulatino independizarse de nuestra cultura. Ella estriba en la creciente universalización del saber. La cultura, día a día, va perdiendo su sentido nacional —que antes lo tuvo muy marcado—, para universalizarse. Cada vez los países cuentan con un número mayor de elementos en común y se produce algo así como un proceso de ósmosis entre los mismos. Este proceso va actuando como un rasero, si no nivelador, por lo menos distribuidor de la cultura.

No contamos, pues, con suficientes razones como para esperar que América vaya a diferenciarse cada vez más de Europa; por el contrario, si reconocemos como evidente el hecho histórico de la universalización de la cultura, deberemos aceptar la progresiva europeización del continente, y, en su caso, como lógica contrapartida, también la americanización de Europa. No se trata de dos realidades culturales antitéticas, sino, por el con-

trario, de dos aspectos de una sola entidad cultural que se configurarán recíprocamente.

Para finalizar, nos viene de la mano una última observación sobre el "tipo" de filosofía que se deberá desarrollar en América. Sobre este problema mucho se lleva dicho hasta hoy y los sentimientos y orgullos nacionales se han hecho presentes de manera inadmisible. Creemos, sin temor a equivocarnos, que tal actitud jamás podrá progresar por ser esencialmente antifilosófica. En este sentido, lo más que se podrá lograr será una pseudofilosofía teñida de nacionalismos o de abigarrados tonos costumbristas. Pero la filosofía es muy otra cosa que ese "saber popular" (*folklore*) que en su dirección sentimental tanto han explotado los gobiernos fuertes de América. No quisiéramos que la filosofía se prestara para un juego de esta clase so pretexto de ponerla al servicio del pueblo. El desiderátum deberá ser éste: hacer filosofía sin "tipos", *olvidándonos* de nuestra situación de americanos y peor aún de nacionales. Filosofar *sub specie æterni* —bajo la imagen de lo eterno—, pero en ningún caso *bajo la imagen de América.*

Y ahora tan sólo nos resta agregar que la filosofía que esperamos no será en caso alguno una filosofía de objeto americano. El objeto será siempre el mismo que el que ya trabajaron los filósofos desde la más venerable antigüedad. La filosofía será, pues, nuestra por el sujeto y sólo en tanto que reclamemos el derecho de cuño. Porque la filosofía es el hijo que engendra una cultura para ofrendarlo generosamente a la humanidad.

Segunda Parte

HISTORICA

Capítulo II

LA CULTURA EN LA COLONIA

ANTES DE ingresar al estudio de la filosofía en Latinoamérica, conviene echar una mirada, por rápida que sea, a los medios de cultura de que se disponía durante los siglos de la Colonia. Para ello hemos de tratar, en forma sucesiva, de la producción y comercio de libros, así como de la organización de sus universidades, ya que una y otra constituyen los recursos auxiliares indispensables para el trabajo de la inteligencia.

En lo que conviene al primer aspecto —producción y comercio de libros— se nos ofrece una situación extraña: mientras que, por un lado se fundan tempranamente imprentas en distintos lugares del continente, por el otro se ejercita un control estricto sobre todas las publicaciones así como sobre el comercio general de libros.

Esto no fue en manera alguna excepcional, pues igual fenómeno se operaba en la metrópoli por aquel entonces. En verdad, lo que hizo la corona española fue sólo adaptar la legislación que regía en la Península a la realidad americana. Fueron quince leyes, contempladas en

el tít. 24 del libro 1.º de la *Recopilación de Indias*, las relativas a la imprenta y al comercio de libros en las colonias de América.

La prohibición de las obras consideradas como heréticas, de más está decirlo, regía tanto para España como para sus colonias. El año 1569 se fundó en México y Lima el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, el mismo que no sólo condenaba la importación o lectura de los libros prohibidos por la Iglesia, sino que también juzgaba las herejías, aplicando penas como la de la hoguera, privación de dignidades, confiscación de bienes, etc. [14] Pero al lado de este estricto control religioso existía para las colonias otro de carácter laico: la prohibición de que se lean o escriban libros relativos a los problemas de Indias. Para la impresión de cualquier escrito sobre la materia, se exigía previamente una licencia del Consejo de Indias, que, en buena cuenta, equivalía a una tácita prohibición.

Difícil resulta señalar con precisión la época en que fue introducida la imprenta en las colonias de América. Las investigaciones realizadas hasta hoy son insuficientes, pese a la existencia de algunos trabajos de seria erudición, como los del historiador chileno José Toribio Medina [15] y los del argentino Vicente G. Quesada.

[14] Véase Vicente G. Quesada, *La Vida Intelectual en la América Española durante los Siglos XVI, XVII y XVIII*, Ed. "La Cultura Argentina", Buenos Aires, 1917.

[15] *La Imprenta en el Antiguo Virreinato del Río de la Plata*, Anales del Museo de La Plata, 1893.

Por los datos recogidos, parece que fue México la primera ciudad colonial española que tuvo imprenta, en 1538. Después la tuvo Lima, en 1584. Se adelantaron en más de un siglo a la llegada de ésta a las colonias inglesas (Filadelfia, 1686). Además existían algunas imprentas clandestinas, como la de Juli —pueblo del arzobispado de La Paz, a orillas del lago Titicaca—, perteneciente a la Compañía de Jesús y donde se imprimió, en 1614, el famoso *Diccionario Aymará* del Padre Ludovico Bertonio [16].

La imprenta, sin embargo, con semejante legislación, no podía desenvolverse regularmente y dar los frutos a que estaba llamada por la hora que se vivía. Su papel se redujo principalmente a la impresión de cartillas y catecismos que eran distribuidos en todas las escuelas de la colonia. Claro está que también se editaron ciertos libros. De 1539 parece que fue el primero, esto es, la *Breve y Compendiosa Doctrina Christiana en lengua mexicana y castellana,* del apostólico Zumárraga. "No menos que 116 libros salidos de aquellas prensas (México) en el siglo XVI —dice Menéndez y Pelayo— han llegado a catalogar los bibliófilos, y sin duda hubo muchos más . . ." [17]

Un hecho que merece ser subrayado constituye la publicación de catecismos y doctrinas religiosas en las len-

[16] José Rosendo Gutiérrez, *Datos para la Bibliografía Boliviana,* La Paz, 1875.

[17] Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de la Poesía Hispanoamericana,* Madrid, 1911, T. I, p. 23.

guas de los autóctonos americanos. Así, en 1584 se editó en Lima la *Doctrina cristiana. Catecismo breve y catecismo mayor; anotaciones o escolios sobre la traducción en las lenguas quichua y aymará; exposición de la doctrina cristiana.* "Impreso en la Ciudad de los Reyes por Antonio Ricardo, de Turín, primer impresor en estos reinos del Perú." En México también se tradujo el catecismo a las lenguas maya, zapoteca, tarasca, mixteca, etc. Los misioneros se preocuparon mucho por aprender las lenguas de los nativos y redactaron vocabularios y diccionarios de las mismas. El Padre Ludovico Bertonio publicó, además del *Diccionario Aymará* ya citado, un *Vocabulario de la Lengua Aymará,* en 1612. Fray Gaspar González de Naxava ordenó un arte y vocabulario de la lengua de Yucatán, en 1582. En 1724 se publicó el *Arte de la Lengua Guaraní,* del jesuita Antonio Ruiz de Montoya.

Acaso haya necesidad, llegados a este punto, de hacer justicia a la importante labor que en las colonias americanas le cupo realizar a la Compañía de Jesús.

Al lado de la orden de los franciscanos, que fueron los primeros en llegar a América, figuran la de los dominicos, los agustinos y, finalmente, la de los jesuitas. Estos últimos, como es sabido, seguían las doctrinas de Francisco Suárez, renovador del tomismo en España en el siglo XVI. Y fueron estos jesuitas, con ideas avanzadas en materia de orden político, los que llegados a América se impusieron al poco tiempo en el campo de la enseñanza.

Las misiones jesuíticas constituían verdaderos estados independientes dentro de las colonias españolas. De ellas muy poco se conocía fuera y, aun en los archivos de España, no consta sino una parte de la vida de este verdadero imperio misionero. Alejandro Korn, refiriéndose a las misiones jesuíticas del Alto Uruguay, ha escrito: "Era la república de Platón traducida al cristiano en un ambiente guaraní. Este ensayo único en su género, llevado a efecto por medios pacíficos, nació, sin duda, de las necesidades concretas de la catequización y del deseo de alejar la intromisión de los colonos españoles, pero es evidente que fue la obra de intelectuales empeñados en realizar una vieja utopía filosófica." [18]

La imprenta fue introducida al virreinato del Río de la Plata por los jesuitas a fines del siglo XVII. De dichas prensas salieron las primeras cartillas y catecismos en guaraní. En 1703 se editó el libro del Padre Eusebio de Nieremberg *De la Diferencia entre lo Temporal y lo Eterno,* traducido al guaraní por el jesuita José Serrano.

Pero lo más significativo de todo esto es que la retrógrada legislación sobre libros imperante en aquel entonces, prácticamente no regía en las misiones jesuíticas. El hermetismo misionario, de que hablamos antes, permitió que en ellas circularan libremente toda clase de libros, fuera de cualquier control civil o eclesiástico. Los jesuitas tuvieron muy buenas bibliotecas, como la de Char-

[18] A. Korn, *Obras Completas,* Ed. "Claridad", Buenos Aires 1949, p. 65.

cas, que, después de la de Lima, parece que fue la mejor del Virreinato del Perú [19].

Con la expulsión de la Compañía de Jesús, ordenada por real cédula en 1767, padeció enormemente la cultura en América y se produjo el desmoronamiento de esa inmensa sociedad civil que se había constituido alrededor de las misiones. "Los colegios de la Compañía de Jesús —dice Samuel Ramos— representaron en la Nueva España la vanguardia de las ideas modernas. En ellos se empezaron a enseñar las ciencias físico-matemáticas, se conocieron las ideas de Descartes, Newton y Leibnitz, y de sus aulas partió la renovación de la filosofía escolástica. Por eso los colegios de los jesuitas fueron a veces centros de cultura más avanzados que la Universidad. Si de momento no se resintió la cultura con la expulsión de los jesuitas, fue a causa del vigor que había adquirido la inteligencia mexicana. Sin embargo, hacia el fin del siglo se marca una decadencia, que se atribuye en parte a la falta de aquéllos en la dirección y disciplina de los estudios." [20]

Echaremos ahora una mirada a las universidades coloniales que, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, constituyeron los centros científicos y filosóficos de la época.

En este orden es obvio que España no estuvo corta:

[19] Véase Guillermo Francovich, *La Filosofía en Bolivia*, Ed. "Losada", Buenos Aires, 1945, p. 56.

[20] S. Ramos, *Historia de la Filosofía en México*, Imp. Universitaria, México, 1943, pp. 98-99.

ya en 1538, mediante bula papal, quedó autorizado el colegio de los frailes dominicos, en Santo Domingo, a titularse Universidad de "Santo Tomás de Aquino", y en 1540 se autorizó allí mismo la creación de una segunda Universidad, la de Santiago de la Paz.

En la siguiente década la corona de España resolvió fundar sendas universidades en las capitales de los dos virreinatos entonces existentes. En esta forma fueron creadas las de México y Lima —1551—, que se inauguraron en 1553 [21]. Todavía se funda en el siglo XVI la Universidad de Quito, en 1586. Después, en el XVII, fueron creadas las de Bogotá en 1621, la de Córdoba en 1623 y la de Chuquisaca en 1624. Las demás universidades coloniales corresponden ya al siglo XVIII [22].

Los primeros modelos para la organización de las universidades americanas, como no podía ser de otra manera, fueron los de Salamanca y Alcalá. El latín era el idioma obligatorio para las cátedras, excepto para la de medicina. La estructura de dichas universidades, como la de aquellas que sirvieron de norma, era de raíz completamente medieval. Constaban de cuatro facultades: teología, derecho (civil y canónico), medicina y artes. Las de artes, que conferían grados de bachiller y de maestro, estaban distribuidas de acuerdo a los clásicos grupos del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica) y el *cuadrivium* (arit-

[21] Pedro Henríquez Ureña, *Historia de la Cultura en la América Hispánica*, Ed. "Fondo de Cultura Económica", México, 1949, p. 41.

[22] Medardo Vitier, *Del Ensayo Americano*, Ed. "Fondo de Cultura Económica", México, 1945, p. 30.

mética, geometría, astronomía y música). Sin embargo, algunas universidades, como la de Córdoba, constaban solamente de dos facultades: artes y teología. La de artes —dice Korn— comprendía los estudios de lógica, física y metafísica, según Aristóteles, y exigía tres años de estudio y dos de pasantía. Esta facultad otorgaba los títulos de bachiller, licenciado y maestro, mientras que la de teología también expedía el de doctor [23].

En aquellas universidades que estaban situadas en centros de importante población indígena, como las de México, Lima y Chuquisaca, eran obligatorios los estudios de las lenguas nativas para los estudiantes de teología que luego debían enseñar y predicar a dichos elementos.

De manera general, la educación durante la Colonia estuvo encauzada a mantener la unidad religiosa en los pueblos americanos y a asegurar su sometimiento a la corona, sin conceder mayor importancia al contenido científico de la misma. Aristóteles y Santo Tomás eran las únicas autoridades aceptadas oficialmente, en tiempos en que se operaban significativas innovaciones en el pensamiento europeo. España, que había cerrado sus puertas a la Reforma, temía que dichas ideas pudieran causarle dificultades en las colonias y cuidó muy bien para que tal cosa no sucediera. De las ciencias y la filosofía que nacen con el Renacimiento, nada se conoció en América hasta bien entrado el siglo XVIII. Las doctrinas de

[23] Alejandro Korn, Ob. cit., p. 68.

Copérnico, Newton y Descartes estaban prohibidas por su desacuerdo con las de Aristóteles.

Los estudios no podían, pues, progresar en clima tan hostil a la inteligencia. El método silogístico, del que abusó tanto la escolástica, hasta llegar a convertirlo en una logomaquia vacía e inútil para la investigación, era lo que más se ejercitaba entre los alumnos. Nada se sabía de las observaciones ni de las experimentaciones que con tanto entusiasmo recomendara Bacon a comienzos del siglo XVII. Las sutilezas lógicas, dice Ramos, eran empleadas en los torneos en que se repetían las eternas disputas sobre los universales, el principio de individuación, la analogía de nombre, lo infinito, etc., y en los que cada cual hacía gala del perfecto dominio del silogismo. Degeneró esto a extremos tales, que llegaban a demostrarse mediante este método las cosas más absurdas y contradictorias que se pueda uno imaginar [24].

1. La escolastica durante los siglos XVI, XVII y XVIII

Durante todo el siglo XVI, la filosofía en América, ajena a los cambios que ya se operaban en Europa, permaneció fiel al espíritu de la doctrina aristotélico-tomista que imperaba en los colegios de dominicos y agustinos. Con los franciscanos, cuyo filósofo era Duns Escoto, y con los jesuitas, que seguían a Francisco Suárez, se conocieron también esas otras direcciones. Toda la filosofía,

[24] Sobre estos aspectos, consúltese S. Ramos, Ob. cit.

pues, giraba alrededor de las órdenes religiosas y, por lo tanto, era escolástica: tomismo, escotismo, suarismo.

Dice Menéndez y Pelayo que "el agustino Fr. Alonso de Veracruz, a quien tanto honra su adhesión a las doctrinas y a la persona de Fr. Luis de León, llevó al Nuevo Mundo la filosofía peripatética, imprimiendo en 1554 el primer tratado de Dialéctica y, en 1557, el primer tratado de Física, obras que le dan buen lugar entre los neoescolásticos del siglo XVI, modificados en método y estilo por la influencia del Renacimiento". [25]

Fray Alonso de Veracruz nació en Caspueñas, reino de Toledo, en 1504, habiendo estudiado en Alcalá de Henares y Salamanca. En esta última se ordenó de sacerdote para viajar a México. En Veracruz ingresó a la orden de San Agustín, habiendo fundado en Tiripitío, en 1540, el primer colegio de los agustinos, en el que dictó los cursos de filosofía y teología. Cuando en 1553 se inauguró la Universidad de México, fue nombrado profesor de teología escolástica en la misma.

Fray Alonso, como buen agustino, seguía fielmente las doctrinas de Santo Tomás, limitando sus incursiones en las obras de Aristóteles —a quien consideraba en lógica, psicología y física como la máxima autoridad— a algunos comentarios de las doctrinas peripatéticas. No se enfrentó con Aristóteles directamente ni realizó tentativa alguna por imprimirle nuevos rumbos al pensamiento de Santo Tomás. Permaneció, en método y doctrina, sujeto a los estrictos cánones del tomismo, del que

[25] Menéndez y Pelayo, Ob. cit., T. I, p. 22.

fue su principal divulgador. Nada define mejor la orientación de su pensamiento en materia de filosofía que las siguientes palabras a menudo empleadas por él: "Quien supiere los textos de las partes de Santo Tomás, sabe todo lo que es menester". Por eso la filosofía en la Nueva España, hasta la llegada de los jesuitas —1572—, y habiéndose impuesto la dirección filosófica de Fray Alonso, se mantuvo fiel a la tradición aristotélico-tomista. Publicó un curso de artes, el *Speculum Coningiorum,* habiendo escrito, además, una *Summa Privilegiorum,* que circuló profusamente escrita a mano, puesto que no llegó a imprimirse [26].

Hacia fines del siglo XVI llegó a México el jesuita Antonio Rubio, uno de los continuadores más distinguidos de la escuela de Suárez en España. Como Fray Alonso, estudió en la Universidad de Alcalá, para después ingresar a la Compañía de Jesús y viajar a América muy joven. Durante los veinticinco años que vivió en México, desarrolló una importante labor como profesor de filosofía y teología, así como escritor. Allí publicó su *Poeticarum Institutionem Liber* y, más tarde, en Colonia, en 1605, su *Commentaria in Universam Aristotelis Logicam,* más conocida por el nombre de *Lógica Mexicana,* por haberla escrito y enseñado en México. De esta última, que es una exposición didáctica de la lógica del Estagirita, se hicieron varias ediciones en Europa.

[26] Véase Ramón Insua Rodríguez, *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica,* Guayaquil, 2.ª ed., 1949, p. 64. Asimismo, S. Ramos, Ob. cit., pp. 33 y ss.

La importancia de Rubio fue mayor que la de cualquiera de los otros misioneros llegados a México en el siglo XVI. A él se debió la formación de un grupo de pensadores que después trabajaron con gran provecho en el campo de la enseñanza. A su regreso a España le fueron confiadas las cátedras de filosofía y teología en la Universidad de Alcalá de Henares. Sus obras, reunidas en cinco volúmenes, constituyeron el *Curso de Artes,* muy conocido en la época por haber sido adoptado como texto de estudio en la ilustre universidad española [27].

En el Perú, dice Barreda Laos, la escolástica, "merced al esfuerzo del sacerdocio católico, imperó soberanamente, con todos sus vicios y errores, casi en todo el período colonial. Pero ¿qué importaba el perjuicio? . . ." "Había que asegurar la sujeción de una nación; había que hacer de la juventud, no legiones de buenos ciudadanos conscientes de sus deberes en el mundo y capaces de llevar vida independiente, sino ejércitos de fanáticos apóstoles de una religión y de un imperio, listos para emprender la conquista sagrada de un continente que debía ser eclesiástico . . ." [28]

"Hasta 1580 —dice más adelante— la Universidad de San Marcos llevó vida fácil y tranquila; era la única institución del virreinato que otorgaba títulos profesionales. Su misión se redujo a formar juventud de teólogos de muy escaso valer, abogados católicos y supersticiosos

[27] S. Ramos, Ob. cit., p. 40.

[28] Felipe Barreda Laos, *Vida Intelectual del Virreinato del Perú,* Ed. "Talleres Gráficos Argentinos", Buenos Aires, 1937, p. 27.

médicos fanáticos: eran diplomados de convento, con espíritu de fraile." [29] Es de hacer notar que de las quince cátedras universitarias entonces existentes, nueve estaban destinadas a los estudios religiosos y sólo dos a los de medicina, por cuyos estudios manifestaban profesores y alumnos escaso interés.

El jesuita José Acosta es considerado como el principal guía intelectual de la juventud peruana del siglo XVI. Llegado a Lima en 1571, empezó dictando la cátedra de teología en el colegio de San Pablo, del que luego fue nombrado rector. Posteriormente desempeñó la cátedra de prima de Escrituras en la Universidad de San Marcos, habiendo regresado a España en 1585.

Aparte muchos libros sobre temas religiosos, históricos y políticos, Acosta publicó en Sevilla, en 1590, una *Historia Natural y Moral de las Indias*, fruto de sus lecciones universitarias. En dicho libro se pone de manifiesto el espíritu de total intransigencia, opuesto a todo progreso, que animaba a las diversas órdenes religiosas. Pese a que el siglo XVI estaba expirando, las ciencias físicas y naturales vivían en plena Edad Media. Las luces del Renacimiento no alcanzaban a iluminar los obscuros claustros universitarios, donde el viejo peripatetismo aún hacía resonar su cansada voz.

Acosta, que renegaba teóricamente de dicho pasado, desconocía sin embargo la nueva ciencia de la naturaleza que se constituía en los grandes centros europeos. Por eso, después de desconocer el valor de la filosofía aristo-

[29] Felipe Barreda Laos, Ob. cit., p. 58.

télica y no teniendo otra más moderna de que echar mano, caía vencido por su formación escolástica: "No hay duda —escribía— sino que, lo que Aristóteles y los demás peripatéticos juntamente con los estoicos sintieron en cuanto a ser el cielo de figura redonda y moverse circularmente y en torno, es puntualmente verdad. El Sol, la Luna y las estrellas dan vuelta redonda al mundo. La Tierra está en medio rodeada por todas partes de orbes celestes". [30]

Y si Acosta se expresaba en esos términos, fácilmente podremos colegir cuáles eran la ciencia y la filosofía que en el Perú se imponían en colegios y universidades. Por eso dice Barreda Laos que, "mientras el pensamiento en Europa marchaba altiva y seguramente a su emancipación, en el Perú el pensamiento se estancaba. La ciencia en manos de los sacerdotes hacía movimientos de regresión. La religión impuso a la inteligencia la concepción del mundo aristotélico-medioeval: vivíamos entonces con el pensamiento en el siglo XIII y, sin embargo, el siglo XVI agonizaba". [31]

Después de Acosta, sobresalen en el Perú dos representantes del escolasticismo en el siglo XVI. En primer término, el Padre Vicente Valverde, de la orden de los dominicos, que llegó a ser maestro de teología. Valverde fue el primer obispo del Cuzco y su labor religiosa estuvo encaminada principalmente a la catequización de los indios. Luego tenemos al discípulo de Francisco de

[30] Las citas son de Barreda Laos, Ob. cit., p. 105.
[31] Ibid., p. 128.

Vitoria, Fray Juan Solano, que en 1543 fue al Cuzco también como obispo. Solano desarrolló una vasta labor filosófica y teológica, debiéndose a él uno de los más valiosos manuscritos sobre Vitoria, de quien fue autorizado comentarista [32].

El siglo XVII en las colonias americanas no ofrece interés alguno en el terreno de la filosofía, contrastando en tal forma con el pensamiento europeo, que precisamente en dicho siglo se abre ancho campo con Descartes, al fundarse la llamada filosofía moderna.

Sin embargo, los motivos de este estancamiento radicaron en la misma Europa. En España, la Contrarreforma, temerosa de las nuevas ideas filosóficas y políticas que agitaban los grandes centros del pensamiento europeo en el siglo XVII, le cerró sus puertas. Por eso la vida intelectual española durante dicho siglo fue de la mayor pobreza y sus universidades se alimentaron de la cultura del siglo precedente. La libre investigación, signo de los tiempos, fue ahogada por la intolerancia eclesiástica. Dichas universidades, al decir de Méndez Bejarano, "se hallaban convertidas en focos de pedantería; enseñaban medicina, basado este arte en la lógica; educaban para la disputa, no para la investigación . . ." [33] Es de hacer notar, además, que en dicha centuria se llegó a excomulgar el nominalismo en España, motivo por el que se

[32] R. Insua Rodríguez, Ob. cit., p. 68.

[33] M. Méndez Bejarano, *Historia de la Filosofía en España,* Ed. "Renacimiento", Madrid, p. 299; citado por Ramos.

prohibió su enseñanza en algunas universidades, lo que significó un notable retroceso con respecto al siglo anterior.

Si la España del seiscientos permaneció en relación con los demás países cultos de Europa en tal estado de atraso, no se podía esperar que en sus colonias florecieran las ciencias ni la filosofía, cuando para éstas el control inquisitorial era aún más severo. En la Universidad de México —escribe Ramos— "no se formaban pensadores ni sabios, sino pedantes latinistas que ejercitaban la memoria para aprender los textos y exhibir su falsa ciencia al público, en ceremonias grotescas..." [34] Igual fenómeno se operaba en el Perú. Por eso Valcárcel dice que "sus academias y universidades crearon el paraíso de la escolástica, puerta de evasión de la realidad del Perú: las mayores inteligencias peruanas se perdieron en un dédalo de sorites y entimemas..." [35]

En México, la única figura que sobresale y merece ser atendida es la del polígrafo Carlos de Sigüenza y Góngora, que actuó ya en la segunda mitad del siglo XVII y cuya importancia ha sido destacada recientemente gracias a las investigaciones bibliográficas de Irving A. Leonard [36].

[34] S. Ramos, Ob. cit., p. 43.

[35] Luis E. Valcárcel, *Ruta Cultural del Perú*, Ed. "Fondo de Cultura Económica", México, 1945, p. 87.

[36] *Ensayo Bibliográfico de don Carlos de Sigüenza y Góngora*, México, 1929. Además, tiene un libro titulado *Don Carlos de Sigüenza, un Sabio Mexicano del Siglo XVII.*

Carlos de Sigüenza y Góngora nació en la ciudad de México, en 1645, y realizó estudios de humanidades en el colegio de Tepotzotlán, dirigido por los jesuitas. Las actividades desarrolladas por este pensador fueron variadas y escribió sobre temas diversos: fue filósofo, historiador, poeta, matemático, astrónomo, etc. El museo que formó fue riquísimo y reunió un valioso material en antigüedades, manuscritos, mapas y pinturas relativas a la vida de los indios mexicanos, etc. Asimismo, fue el primero en realizar estudios especiales sobre el calendario azteca para conseguir bases seguras en la cronología de dichos pueblos, estableciendo, al mismo tiempo, sus correspondencias con el calendario cristiano.

En la Universidad de México ocupó Sigüenza las cátedras de matemáticas y astrología, habiendo sido designado también cosmógrafo real. Dice Ramos, aunque sin indicar las fuentes de tal información, que, habiendo llegado hasta Versalles la reputación de Sigüenza, fue invitado por Luis XIV para que formara parte de su corte de sabios, ofrecimiento que declinó. Sus escritos más importantes vieron la luz a raíz de la aparición del gran cometa de 1680 y con el propósito de combatir las supersticiones astrológicas propias de la época. En dichos escritos, que tuvieron un tono polémico, Sigüenza realizó su exposición siguiendo las más modernas doctrinas astronómicas y matemáticas de Copérnico y Descartes, hasta entonces desconocidas en América. Con razón ha dicho Menéndez y Pelayo que "la aparición de tal hombre en los días de Carlos II basta para honrar a una Universidad

y a un país, y prueba que no eran tan espesas las tinieblas de ignorancia en que teníamos envueltas nuestras colonias, ni tan despótico el predominio de la teología en las escuelas que por allí fundamos". [37]

La vida intelectual peruana en colegios y universidades durante el transcurso del siglo XVII se desenvuelve dentro del mismo ritmo de pobreza y sumisión eclesiástica que ya advertimos en el virreinato en el siglo anterior. Las tradicionales disputas sobre temas de filosofía escolástica y las repeticiones de los comentaristas teológicos embargaban la inteligencia de profesores y alumnos. La ciencia seguía sin encontrar un lugar donde instalarse, pues el peripatetismo llenaba todo el ámbito del mundo físico-natural.

Entre los doctores teólogos que actuaron en el Perú en dicho siglo, sobresale en primer lugar el jesuita Juan Pérez de Menacho, catedrático de teología en la Universidad de San Marcos desde 1601 y autor de los *Comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás* y de una *Teología Moral*. Los temas de que trata en ambas obras —por lo que parece, con mucha inteligencia y penetración— hicieron que sus contemporáneos lo compararan con Santo Tomás. Francisco Antonio de Montalvo lo llama "oráculo de sabiduría" y "el más docto de aquellos tiempos". [38]

Otro jesuita que hacia la misma época también enseñó en la Universidad de San Marcos fue el P. Alfonso

[37] Menéndez y Pelayo, Ob. cit., T. I, pp. 70-71.

[38] Barreda Laos, Ob. cit., p. 147.

de Peñafiel, profesor de prima de teología. Escribió un curso de *Filosofía Universal,* en cuatro volúmenes (1653-1670), el mismo que fue adoptado para las escuelas del Perú. En igual forma actuaron en Lima los jesuitas Cristóbal de Cuba y Arce, Diego de Avendaño y Martín de Jáuregui, quienes en sus enseñanzas y escritos siguieron las direcciones del tomismo. Todos ellos publicaron obras sobre motivos teológicos y dictaron cursos en la Universidad y el colegio de San Pablo [39].

Tal vez la figura más representativa del culteranismo peruano de fines del siglo XVII sea la de Juan de Espinoza Medrano, autor del conocido *Apologético,* obra de gran ingenio y alta calidad literaria.

Espinoza Medrano, desde los dieciséis años de edad, desempeñó la cátedra de artes en el colegio de San Antonio del Cuzco. A partir de dicha época se dedicó de lleno a la enseñanza y a ejercer las dignidades eclesiásticas, habiendo llegado a ser arcediano de la catedral del Cuzco y también profesor de teología. Se conocen de él varios opúsculos teológicos y sermones de gran contenido doctrinal, aceptándose también que escribió un curso de *Philosophia Thomistica* [40].

Después de Espinoza Medrano, el culteranismo en el Perú contó con dos representantes: el teólogo Nicolás de Olea y el Padre José de Aguilar, ambos representantes de una actitud en la que ya se pone de manifiesto el espíritu de la nueva filosofía.

[39] Sobre estos aspectos, véase la citada obra de Barreda Laos.

[40] Menéndez y Pelayo, Ob. cit., T. II, p. 191.

Olea fue profesor de gramática, artes y teología en el colegio de San Pablo, habiendo escrito, además de algunas obras religiosas, un *Manual de Filosofía* (1687) y un *Curso de Artes* (1693). Conocía el pensamiento de Nicolás de Cusa, y en sus escritos se acerca a Bacon y Descartes, primero con timidez y luego de manera más decidida. Sin embargo, el teólogo jesuita no pudo desprenderse de Aristóteles y Santo Tomás, volviendo por ello a caer en los viejos moldes del escolasticismo medieval.

El jesuita José de Aguilar fue profesor de artes y teología en el colegio de San Pablo, habiendo publicado un *Curso de Filosofía,* en tres volúmenes, como texto para sus alumnos. Pese a que aún vivía apegado a las concepciones del aristotelismo, en su obra, como en la de Olea, apunta ya una insinuación de la ciencia nueva y de la filosofía renacentista. Dice Barreda Laos que Aguilar, "por su erudición en ciencia antigua, por la labor de síntesis que realiza en sus obras, merece el primer puesto entre nuestros maestros representativos del siglo XVII". [41]

Entre los escotistas más conspicuos del siglo XVII —y, como buen escotista, siempre en abierta polémica con el tomismo— sobresale la figura de Fray Alfonso Briceño, nacido en Santiago de Chile en 1590 y radicado después en Venezuela.

Briceño, que en su recorrido hacia el norte dio clases de filosofía y teología en Lima (1636), publicó en España los dos gruesos volúmenes de sus *Controversias Cé-*

[41] Ob. cit., p. 246.

lebres (título original: *Prima pars celebriorum controversiarum in Primum Sententiarum Iohannis Scoti doctoris subtilis, Theologorum facile Principis*) en el año 1638. Todavía antes de llegar a Caracas, Briceño estuvo en Nicaragua como obispo, hacia 1644. Y después de Caracas pasó a Trujillo. Murió en la capital venezolana, en 1668, según la *Biblioteca Hispana* de Nicolás Antonio (ed. 1783) [42].

El contenido metafísico de la densa obra de Briceño es enorme. Aunque por el título y plan general de la misma debería entrar en el grupo de las teológicas, observa García Bacca, el autor le añadió mediante apéndices tal número de *disertaciones metafísicas*, que bien se podría formar con ellas un cuerpo completo de dicha doctrina. Como que Briceño se vio obligado a ponerle un índice expreso de metafísica. De más está decir que en tales *disertaciones* radica el valor estrictamente filosófico de la obra —independientemente de su valor teológico—, y trata en ellas de las cuestiones más importantes de la metafísica de todos los tiempos: "esencia y existencia, principio de individuación, teoría del conocimiento, potencia natural de la materia, substancia espiritual, unidad y pluralidad, género, intuición, verdad, objeto del entendimiento, bondad, tiempo, duración, posibilidad . . ." Por la clase de soluciones a que llega en las controversias suscitadas, forma Briceño en la escuela de Duns Escoto.

[42] Véase la selección de las *Disputaciones Metafísicas* de Briceño, traducción, prólogo e introducción de Juan D. García Bacca, publicada por la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1955.

No en balde mereció ya de estudiante —como relata su compañero y censor oficial de sus obras, Pedro de Ortega— el sobrenombre de *pequeño Escoto* (*Scotulum*) y, más tarde, el de *otro Escoto*. "Y en efecto —dice García Bacca—, en el siglo XVII no hay aquí en toda América, ni tal vez tampoco en Europa, quien le aventaje."

En Colombia, en el transcurso del siglo XVII, actuaron varios filósofos teólogos que han dejado una importante obra escrita, la que últimamente ha sido recogida con docto criterio selectivo por el profesor Juan D. García Bacca [43].

Como recién ha llegado a nuestras manos la *Antología* del profesor García Bacca —cuando ya los originales del presente trabajo se encontraban para prensas—, no nos será permitido extendernos, como hubiera sido nuestro deseo, en la exposición detallada del pensamiento filosófico colombiano. Por ello nos limitaremos a hacer indicaciones generales, siguiendo las pautas del antologista.

Cuando promediaba el siglo XVII en Colombia, en el año 1647, fue fechado el manuscrito del Padre José de Urbina, S. J., *Disputaciones sobre los ocho libros de física de Aristóteles Estagirita,* que trataba, desde el punto de vista clásico, de los problemas generales de la filosofía natural.

[43] *Antología del Pensamiento Filosófico en Colombia (de 1647 a 1761).* Selección de manuscritos, textos, traducción, introducciones, por el doctor Juan David García Bacca, Imprenta Nacional, Bogotá, 1955.

Urbina se plantea los problemas de la física aristotélica tal como ellos se mantienen a través de Santo Tomás y Suárez. Estudia extensamente las diferencias entre un ser natural y uno artificial, defendiendo el concepto que tiene Aristóteles de la naturaleza.

Otro jesuita, el Padre Mateo de Mimbela, S. J., también se ocupó de los problemas de la filosofía natural medio siglo después. De 1693 se conserva un manuscrito que contiene el *Tratado de Física.* En 1669 escribió el *Tratado de la Divina esencia y de sus atributos,* en el que se plantea los problemas de la existencia y cognoscibilidad de Dios. García Bacca, en la *Introducción Sistemática* de la referida *Antología* estudia las ideas científicas del Padre Mimbela en relación con las modernas teorías de la física actual en un De Broglie, Schrödinger, Jordan, etc.

Fray Jerónimo Marcos escribió en 1692 unas lecciones sobre *Metafísica* desde el punto de vista escotista. En ellas trata de los problemas de la univocidad del ente, de la naturaleza del ser real, identidad de esencia y existencia, etc. Subraya García Bacca el interés de dicha metafísica escotista, por significar el deslinde más radical entre la filosofía tomista y la moderna. Marcos le da a su metafísica el nombre de filosofía *transnatural,* excluyendo de su objeto a Dios.

Sobre el problema moral se ocupó en Colombia en el siglo XVII el Padre Juan Antonio Varillas, S. J., profesor de dicha materia en la Universidad Javeriana. Escribió un *Tratado de la Conciencia Moral,* en 1697, desde el punto de vista de las doctrinas de Suárez.

En el siglo XVIII la cultura y la filosofía en las colonias americanas alcanza ya niveles de modernidad, por más que la vieja escolástica se arrastre todavía por colegios y universidades, aunque cada vez más desprestigiada y siempre combatida por importantes sectores del pensamiento renovador.

Sabido es que en la España del siglo XVIII la filosofía y las ciencias marchan siempre a la zaga de los demás países europeos, siendo necesario esperar la segunda mitad de la centuria para que se operen algunos cambios de importancia. El aristotelismo y el tomismo, que habían echado raíces más que en ningún otro país de Europa, lejos de retirarse ante las doctrinas cartesianas y gassendistas que se imponían en los círculos de cultura más liberal, redoblaban sus esfuerzos desde las caducas universidades para conservar su dominio. Las órdenes de los franciscanos escotistas, dominicos tomistas e ignacianos suaristas revivían las inútiles controversias de los siglos de la escolástica en torno a las formas substanciales, el principio de individuación, la existencia y naturaleza del alma de los brutos, etc.

"En el terreno propiamente filosófico —escribe Palacios—, el pensamiento español del siglo XVIII carece de originalidad; ningún pensador de talla contribuye a darle vigor y todo se reduce a una polémica, con frecuencia pedantesca, entre defensores necios del pasado y partidarios vergonzantes de lo nuevo. Al finalizar el siglo, aún no se puede escribir un tratado de farmacia sin analizar en una extensa polémica todas las quididades de los simples y de

los compuestos y no se puede publicar sin las licencias eclesiásticas." [44]

Poco a poco, sin embargo, fueron reaccionando algunos espíritus contra tal estado de cosas, y no tardó en crearse un ambiente favorable a la nueva filosofía que, al mismo tiempo, combatió al escolasticismo de manera implacable. Doctrinas irreconciliables con la fe católica, como el sensualismo de Condillac, fueron finalmente acogidas por importantes sectores religiosos.

La figura más representativa del humanismo español de esta época, cuyas ideas ejercieron una gran influencia en los países de América, fue la del benedictino Benito Jerónimo Feijoo, que, además de combatir al escolasticismo, se afanó en defender y divulgar la moderna ciencia experimental. Conoció a Bacon y Locke, así como a los filósofos de la Ilustración francesa. Sus fuentes principales parece que fueron el *Dictionnaire* de Bayle y, sobre todo, la *Enciclopedia*. Su obra más conocida fue el *Teatro Crítico Universal*, publicada de 1726 a 1740, en ocho volúmenes, y por cuya agudeza e ingenio ha sido comparada con los *Ensayos* de Montaigne.

La crítica que hace Feijoo al principio de autoridad, además de aguda, es violenta. "Es imponderable el daño que padeció la filosofía —escribe— por estar tantos siglos oprimida debajo del yugo de la autoridad. Era ésta, en el modo que usaba de ella, una tiranía cruel, que a la razón humana tenía vendados los ojos y atadas las manos, porque le prohibía el uso del discurso o de la experiencia.

[44] Citado por A. Korn, Ob. cit., p. 93.

Cerca de dos mil años estuvieron, los que llamaban filósofos, estrujándose los sesos, no sobre el examen de la naturaleza, sino sobre la averiguación de la mente de Aristóteles." [45]

En las colonias españolas de América durante el transcurso del siglo XVIII se fue operando paulatinamente un cambio renovador en la educación y en la vida espiritual. En esta forma se fueron independizando de la autoridad mediante el conocimiento de los grandes divulgadores de la filosofía del siglo XVII —los enciclopedistas— y, sobre todo, de Rousseau.

Durante la primera mitad del siglo aún no se percibe cambio de interés y la escolástica, cada vez más empobrecida y gastada, sigue dominando el ámbito universitario por la acción de los religiosos que, años después, serán también los vehículos necesarios de las nuevas ideas. Sin embargo, en las colonias ya se van conociendo, aunque por círculos reducidos, las teorías de Copérnico, Gassendi, Descartes, etc., siendo tal vez los jesuitas los mejor informados en dichas materias.

Un hecho político vino a favorecer este despertar de las colonias a partir de 1759. Tal fue el advenimiento de Carlos III al trono de España, con quien se abre una época de provechosas realizaciones. Las diversas medidas adoptadas por este rey liberal, que a la sazón se había educado en Francia, reflejaban el auténtico espíritu de los tiempos. Así, en el orden cultural, que es el que nos interesa por ahora, abolió las barreras para el comercio de libros, li-

[45] Citado por A. Korn, Ob. cit., p. 94.

mitando, asimismo, los poderes de la Inquisición. Reorganizó la educación sobre bases modernas y envió expediciones científicas a América. En esta forma pudieron entrar a España y a las colonias los libros más heterodoxos de la anticristiana literatura dieciochesca [46].

Muerto Carlos III, en 1788, se produjo un descenso en la vida general de la metrópoli, que inmediatamente se dejó sentir en las colonias. El sucesor del trono, Carlos IV, reactualizó las prohibiciones relativas a las importaciones de libros extranjeros y suprimió la enseñanza de la filosofía: "Su Majestad no necesita filósofos, sino buenos y obedientes súbditos", fue su inolvidable y vergonzosa frase.

La lucha contra el peripatetismo se llevó a cabo en México, Cuba, el Perú, Charcas, Buenos Aires, etc., con igual vigor a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Los hombres que actuaron en ella fueron autodidactos, por lo mismo que la filosofía moderna no tenía aún cabida en las universidades, en las que seguía prevaleciendo Aristóteles. Esta lucha se desplegó desde la cátedra, el libro y la hoja periodística, alcanzando con frecuencia tonos de gran vehemencia.

En México, el abanderado de dicha lucha fue el sabio Antonio Alzate, quien publicó de 1788 a 1795 un periódico titulado *La Gaceta de Literatura*, con el fin, entre otros, de criticar el peripatetismo y divulgar la ciencia moderna. Ramos compara la misión de Alzate en México con la realizada en España por Feijoo. Después de Alzate,

[46] Véase Ramos, Ob. cit.

aparecen otros representantes de esta lucha contra el peripatetismo, como el médico José Ignacio Bartolache, y ya en pleno siglo XIX, Agustín Rivera, autor del avanzado libro *La Filosofía en la Nueva España.* Al mismo tiempo actuaron, como no podía ser de otra manera, los defensores del peripatetismo, siendo abundantes las publicaciones de este género aparecidas en la segunda mitad del siglo XVIII.

Pero la figura más representativa de dicho siglo en México fue, sin duda alguna, Benito Díaz de Gamarra, de cuyas ideas filosóficas nos ocuparemos brevemente.

Díaz de Gamarra nació en Zamora, en 1745, habiendo realizado sus estudios en el colegio de San Ildefonso de México. Después de haber ingresado a la congregación del Oratorio, viajó a Europa, habiéndose graduado en Pisa de doctor en cánones. Entre sus obras más importantes podemos citar los *Elementos de Filosofía Moderna* y los *Errores del Entendimiento Humano*, título este último que demuestra el conocimiento que tuvo el autor de la filosofía del empirismo inglés.

Gamarra tenía una amplia información sobre los filósofos modernos, ya que éstos fueron los que determinaron la orientación de su pensamiento. En sus obras se refiere frecuentemente a Galileo, Descartes, Spinoza, Locke, Leibnitz, etc., nombres sí que en ningún caso le hicieron olvidar la contribución de las doctrinas escolásticas, que en su filosofía marchan de la mano de aquéllos.

Para Gamarra, la filosofía "es el conocimiento de lo verdadero, lo bueno y lo honesto obtenido por la sola luz

de la razón y el ejercicio del razonamiento". [47] Observamos en esta definición la independencia de criterio que tuvo para tratar los problemas filosóficos, pues, a pesar de su confesión religiosa, en ella prescinde de toda referencia a la autoridad y sólo apela a la luz de la razón. Su filiación ecléctica está claramente manifiesta en las siguientes líneas de los *Elementos de Filosofía Moderna*: "Quien con el nombre de filósofo se gloríe, quien con ánimo ardiente se consagre a la investigación de la Verdad, no confesará ninguna secta: ni la peripatética, ni la platónica, ni la leibniciana, ni la newtoniana; seguirá la Verdad, sin jurar por la palabra del maestro". [48]

El cartesianismo de Gamarra, aunque teñido de escolasticismo, está presente en el problema del origen de las ideas. Colocándose frente a Aristóteles, Gassendi y Locke, se adhiere a la teoría de Descartes, por más que con algunas reservas en cuanto al sentido del término "innato". De igual modo acepta la distinción cartesiana entre ideas claras y distintas, y obscuras y confusas, manifestándose asimismo solidario en el problema de las substancias al reconocer la existencia del alma como principio pensante y la del cuerpo como substancia extensa y divisible.

En su teoría del silogismo, su concepción es puramente escolástica, tanto por lo que mira a las formas como por lo que concierne a las figuras y los modos. Pero no así su lógica crítica, en la que expone detalladamente las famo-

[47] Véase Antonio Caso, *México (Apuntamientos de Cultura Patria)*, Imp. Universitaria, México, 1943, pp. 39-61.

[48] En esta exposición seguimos la obra ya citada de A. Caso.

sas cuatro reglas de Descartes, por las que muestra sumo interés.

Su posición escolástica se pone de manifiesto nuevamente en el problema de las relaciones entre el cuerpo y el alma, pues rechaza tanto el "influjo físico", por pugnar con la inmortalidad del alma, como el ocasionalismo de Malebranche y la armonía preestablecida de Leibnitz. Volviendo la mirada hacia atrás sostiene, con San Agustín, que el problema de la comunicación de las substancias constituye un misterio impenetrable a la inteligencia humana.

En Cuba la enseñanza de la filosofía sufrió también, hacia fines del siglo XVIII, un cambio que, aunque débil, sería de significativas consecuencias para el desenvolvimiento posterior de la misma en dicho país. Esta misión le correspondió realizarla al Padre José Agustín Caballero, que, sin romper aún con la tradición escolástica, vino a ser una especie de puente entre ésta y las nuevas ideas.

La obra principal de Caballero fue su *Philosophia Electiva* (1797), y en ella podemos observar que, pese a haber combatido al silogismo por su improductividad para la investigación, permaneció sí fiel a la escolástica en puntos fundamentales de su filosofía [49]. Hasta algo más: no llegó a abordar los problemas filosóficos en forma independiente de los teológicos, sino que los subordinó irremisiblemente a la verdad revelada. "La causa eficiente primera de la filosofía —escribe— es Dios, que la infundió

[49] Seguimos a Medardo Vitier en su obra *La Filosofía en Cuba*, Ed. "Fondo de Cultura Económica", México, 1948.

al primer hombre." Más adelante sostiene que "si alguna sentencia filosófica se encuentra en contradicción manifiesta con una verdad revelada, la primera es indudablemente falsa, porque la Filosofía, como la razón humana, debe estar subordinada a la autoridad sagrada como a un juez que la corrija".

Sin embargo, en otros aspectos demostró Caballero su modernidad. Conocía a Descartes y fue un defensor del nuevo método matemático, así como del experimental para la física. De Feijoo parece que recibió la mayor influencia, sobre todo por su proyecto de reforma docente de 1795. En dicho proyecto realiza una aguda crítica a la universidad, muy semejante a la que medio siglo antes hiciera Feijoo en España. Después de condenar la adhesión al peripato y de acusar la esterilidad de la enseñanza universitaria, en la que todavía se realizaban las inútiles disputas escolásticas, reclama la creación urgente de las cátedras de matemáticas, anatomía, química, etc., declarándose partidario, además, de la libertad de enseñanza.

Durante el siglo XVIII, la escolástica en el Perú realizaba desesperados esfuerzos por oponerse a las teorías cartesianas y gassendistas, que ya se infiltraban en los medios cultos del virreinato. Con dicho propósito, las diversas órdenes religiosas multiplicaban las cátedras de teología que mantenían en la Universidad de San Marcos. En la segunda mitad del siglo, las cátedras religiosas llegaban a un total de veintitrés. Frente a esto, hay que hacer notar que las clases de matemáticas no se podían dictar por falta de alumnos. Las de medicina andaban peor aún,

pues en 1752 sólo hubo cuatro egresados de la indicada facultad. La teoría de la circulación de la sangre, descubierta por Harvey en 1628, tuvo que esperar un siglo para que se la conociera en la Universidad limeña. Por todos los medios posibles se trataba de que la juventud permaneciera fiel a la tradición y rechazara el espíritu innovador [50].

En medio del estancamiento general que ofrece el escenario de la cultura peruana hacia dicha época, se impone la figura del autodidacto José Eusebio Llano Zapata, de ideas avanzadas en el campo científico y educativo. Entre las varias obras que escribió, la de mayores proyecciones, por su rico material, tal vez sea la titulada *Memorias histórico-físicas, crítico-apologéticas de la América Meridional.* Para escribir dicha obra, compuesta de cuatro volúmenes, Llano Zapata tuvo que realizar varios viajes por tierras americanas, acopiando datos sobre los distintos reinos naturales así como sobre el sistema hidrográfico del continente. El libro, de auténtico corte académico, nos recuerda otros similares que se debieron a renombrados científicos europeos que con igual fin recorrieron América.

Llano Zapata consciente como el que más del angustioso estado de atraso en que se debatía la educación en colegios y universidades, propuso un serio plan de reforma docente. Dicho plan contemplaba la enseñanza del griego, el latín e idiomas modernos, así como la atención preferente de las cátedras científicas: matemáticas, física

[50] Sobre estos aspectos consúltese la citada obra de Barreda Laos.

experimental, historia natural, metalurgia, etc. Propugnó la fundación de una biblioteca pública y organizó en Lima una escuela para la enseñanza del griego.

Infelizmente, el moderno plan de Llano Zapata no halló eco entre el elemento conservador que controlaba la educación en el Perú y que sólo se avenía con la vieja escuela de rígido modelo peripatético. Sin embargo, algunos decenios después, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, ciertos espíritus independientes empezaron a sentir la necesidad de una renovación de la enseñanza oficial frente al creciente descrédito del escolasticismo que se manifestaba en crisis.

En 1771, el doctor Ignacio Castro, a la sazón rector del colegio de San Bernardo del Cuzco, pedía en un panegírico "que se desterraran las vanas sutilezas; que se estudiara la física, conformando no la naturaleza a las ideas, sino las ideas a los efectos observados en la naturaleza..." [51] Hacia la misma época, el virrey Amat dispuso que los estudiantes pudieran elegir con entera libertad el sistema filosófico que mejor les pareciera, sin quedar sujetos a ninguno como obligatorio. En el Convictorio de San Carlos estableció, asimismo, los estudios de aritmética, álgebra y geometría, pudiendo escucharse allí detalladas exposiciones de las teorías newtonianas.

A la cabeza del Convictorio fue puesto, algunos años después, Toribio Rodríguez de Mendoza, maestro que ya se había ganado un gran prestigio por sus luchas contra el peripatetismo. Rodríguez, que estaba familiarizado con

[51] Barreda Laos, Ob. cit., p. 302.

las lecturas de Newton, Bacon y Descartes, trabajó intensamente por la reforma educativa. En dicha labor contó con la colaboración entusiasta de Fray Diego Cisneros, un ilustrado padre que siempre estuvo atento al movimiento intelectual que por aquel entonces se operaba en Europa.

La fundación del periódico el *Mercurio Peruano*, en 1791, constituyó un acontecimiento sumamente significativo para la vida cultural del país, mucho más si se tiene en cuenta que se preocupó en particular del problema de la reforma educativa. En sus columnas se registraban regularmente comentarios a las doctrinas de Kepler, Newton, Locke, Leibnitz, etc., y sus artículos reflejaban la inspiración de los tratadistas franceses del siglo XVIII.

El espíritu innovador se iba imponiendo poco a poco. De acuerdo con el nuevo plan de estudios, aprobado en 1793, el programa de filosofía exigía la exposición de las doctrinas de Descartes, Leibnitz y Newton, concediéndose mucha importancia al estudio de la psicología. En el programa de física se decía que "un físico no debe admitir otras causas para dar razón de los efectos naturales sino aquellas que son verdaderas y bastan para explicar los efectos". Sin embargo, en los últimos años del siglo las restricciones oficiales nuevamente se dejaron sentir. Pero ahora el motivo no era sólo de carácter religioso: España empezaba a desconfiar de su dominio colonial en América.

De las postrimerías de la centuria merecen señalarse dos nombres por sus valiosos aportes a la reforma educativa. Tales son los de José Baquíjano e Hipólito Unánue,

ambos colaboradores del *Mercurio Peruano* desde su fundación.

Baquíjano combatió al escolasticismo tenazmente, siendo famoso el *Elogio* que pronunció en 1781, entonces profesor de San Marcos, con motivo del recibimiento del virrey Agustín Jáuregui y Aldecoa. En dicho *Elogio,* Baquíjano, haciendo gala de una valentía poco común, enjuició con severidad el proceso de la dominación hispánica en el Perú, condenando al mismo tiempo el servilismo acostumbrado en las fiestas universitarias en honor de los virreyes. Citó profusamente a los enciclopedistas y materialistas franceses, respaldando sus opiniones políticas en la autoridad de los escritores más heterodoxos.

Baquíjano escribió algunos trabajos sobre temas de historia americana y muchos artículos sobre asuntos económicos y políticos.

Hipólito Unanue, que, habiéndose iniciado en el sacerdocio, luego lo abandonó para dedicarse a los estudios científicos, fue profesor de anatomía en la Universidad de San Marcos desde 1787. Su empeño, como en el caso de Baquíjano, estuvo encaminado a la renovación educativa en el Perú.

Unanue tenía como autores favoritos a Newton y a Descartes. Pensaba que con ellos se debería iniciar la superación del escolasticismo antes de pasar a la filosofía francesa del siglo XVIII. En la Universidad defendió las tesis físicas de Newton, en acto público, y se declaró partidario de las doctrinas de Copérnico.

Su obra más importante es la *Descripción Científica de*

las Plantas del Perú, que es un ensayo de clasificación realizado en base al método que poco antes había creado Linneo. Dice Barreda Laos que "por los nuevos métodos que emplea en sus investigaciones merece ser considerado como el más notable maestro peruano de Historia Natural en la Colonia".

En Venezuela, durante el transcurso del siglo XVIII, tres escotistas continuarán la labor desarrollada por Briceño en el siglo XVII. Tales fueron Agustín de Quevedo y Villegas, Tomás Valero y Juan Antonio Navarrete [52].

Quevedo y Villegas provenía de una de las ramas del celebrado don Francisco de Quevedo y Villegas; a mediados del siglo XVII emigró a América, estableciéndose en Coro (Venezuela). No se tienen noticias acerca de las fechas de su nacimiento y muerte. Por algunos datos que dejó deslizar en el prólogo de su *Opera Theologica*, se sabe que fue maestro durante quince años consecutivos y que luego pasó a Santo Domingo, donde compuso una *Obra de Teología Especulativa y Práctica.*

La obra de Fray Agustín de Quevedo y Villegas es un comentario, "estilo clásico medieval", a los *Cuatro Libros de las Sentencias* de Pedro Lombardo. A cada uno de estos libros le dedica Fray Agustín un tomo, los que se imprimieron en España entre 1752 y 1756. La densidad de la obra es verdaderamente monumental (I, 630 pp.; II, 801; III, 870, y IV, 818), y en ella los temas filosóficos se

[52] Juan D. García Bacca, *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano* (siglos XVII-XVIII), Ed. del Ministerio de Educación, Caracas, 1954.

hallan perfectamente encajados en el texto teológico, como señala el traductor.

La impresión que produjo en España la obra de Fray Agustín —donde por aquellos tiempos había una notoria escasez de teólogos— fue de admiración. El censor oficial, Padre Manuel de las Casas, aprobando la edición del primer volumen de sus obras teológicas, decía, entre otras cosas: "¿De dónde nos vienen partos y concepciones tan admirables? De la India; y en la India se dice todo ello sin que se extrañe España. . . " Y más adelante: "He aquí una Teología verdaderamente sutil y escotista, nacida en las Indias Occidentales. Mística nave que nos trae el pan de la verdadera sabiduría y entendimiento. He aquí una Teología más preciosa que todos los tesoros de las Indias".

Entre los varios problemas que en su metafísica se plantea Fray Agustín, sobresalen los de orden moral. Son particularmente ilustrativos sus planteamientos sobre la identidad entre "fin" y "bien", así como sus reflexiones sobre el escabroso tema de la libertad. García Bacca, en la *Introducción Filosófica* a Quevedo y Villegas, comenta la similitud de estas últimas ideas con las profesadas por Sartre y Gilson, arrimando elocuentemente los siguientes juicios: *"Libertad se compagina con necesidad"* (Quevedo y Villegas); *"La libertad está condenada a ser libre"* (Sartre); *"Lo que hace que un acto no sea libre, no es precisamente el que sea necesario, sino el que lo sea en virtud de una imposición exterior"* (Gilson).

Hacia la misma época actuó también en Venezuela el

franciscano Tomás Valero, nacido en la ciudad de Tocuyo. Como su compañero de orden, Fray Agustín, Valero fue un consumado escotista. No en balde dedicó quince años de su vida al estudio de la doctrina de Escoto, tal como lo relata en el prólogo de su *Teología Expositiva* (1755), editada en dos volúmenes en España.

El Padre Manuel de Pinillos, censor de la obra, la acogió con el siguiente juicio: "Obra sublime y elegante, y afirmar lo contrario sería, en realidad de verdad, estar ciego". A su vez el Padre José Antonio de León, en la aprobación real, añadía: "Salga al orbe de la tierra la luz clara de esta obra, para que al modo de las estrellas, que no lucen solamente para este hemisferio, sino para el mundo entero, así la luz de esta obra se difunda por toda la tierra para que toda ella se sacie de sus frutos". [53]

Fray Valero se ocupó extensamente de la ley en general: qué es la ley natural; qué la ley positiva divina; qué la mosaica; origen de la potestad humana de dictar leyes; cómo obligan estas leyes, etc. En la detallada *Disputación* que a dicho problema le dedica, Valero apela con frecuencia a la autoridad de Escoto para fijar su posición en tan embrollada trabazón de elementos humanos y divinos. Pero no olvidemos que, "como en los buenos tiempos medievales de Escoto —escribe García Bacca, aunque con otra atingencia—, todavía en la mente de nuestro tocuyense la filosofía conservaba su honroso oficio de *esclava de la teología* (*ancilla theologiæ*)".

La *Disputación* segunda la dedica Valero al precepto

[53] Las citas son de J. D. García Vacca, Ob. cit., p. 330.

de "amar al enemigo", y la tercera, a "la limosna". Veremos algunas de las proposiciones que establece:

"El precepto de amar al enemigo no es solamente de derecho positivo divino, sino también natural". (Concl. II.)

"En fuerza de este precepto tenemos obligación de socorrer al enemigo, no sólo en caso de extrema necesidad, sino aun en grave, corporal o espiritual." (Cuest. II, concl. I.)

"Quien se halle en estado de extrema necesidad puede lícitamente tomar lo ajeno para remediarse, si no hay otro modo de hacerlo." (Cuest. VIII, concl.)

"A quien se encuentre en caso de grave necesidad no le es lícito tomar, para aliviarla, los bienes ajenos, contra la voluntad de su dueño." (Cuest. IX.)

Hacia fines del siglo XVIII actuó en Venezuela Fray Juan Antonio Navarrete, nacido en Caracas a mediados de dicho siglo y que tomó el hábito de franciscano en 1770. A juzgar por la interrupción de su *Diario*, debió morir en 1814 [54].

El caso de Navarrete es sorprendente por su renuencia a toda publicidad. Habiendo escrito nada menos que diecisiete volúmenes en folio, "con letra menuda y bien cuidada", no dio uno solo a la imprenta. En el volumen 7, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Caracas, se puede leer lo siguiente:

"Yo no escribo sino para mi utilidad.

"Quémese todo después de mi muerte, que así es mi vo-

[54] Véase la *Antología* de García Bacca, pp. 439 y ss.

luntad en este asunto; no el hacerme autor o escritor para otros.

NAVARRETE".

El manuscrito, por algún motivo salvado de la cremación ordenada, lleva por título *Arca de Letras y Teatro Universal* (1783), que nos hacer recordar el igualmente barroco de Fray Jerónimo Feijoo.

Entre la profusión de temas tratados por Navarrete en el volumen que se conserva, existe un ensayo, llevado al terreno filosófico, del teatro teológico español: *Auto Filosófico-Literario, entre Verdad, Justicia y Caridad*, cuya lectura es muy interesante. En la *Miscelánea* del mismo volumen, trae opiniones sobre Platón, Aristóteles, Santo Tomás (..."Aprendan los presuntuosos tomistas y confúndanse en querernos hacer coco con la santidad de su doctrina..."), Escoto ("Sutilísimo Doctor. Su doctrina es tan sana, piadosa, católica, modesta..."), etc. Sobre el Santo Oficio de la Inquisición tiene Navarrete la opinión más desfavorable y su regocijo fue muy grande cuando, en 1812, se decretó su extinción. "De esta Inquisición en manos de los RR. PP. Dominicanos —escribía— no se escapó ni San Jácome de la Marca, franciscano, con una sangrienta persecución, hasta declararlo por hereje, con intrigas y ficciones de Decretos Apostólicos..."

"Y en estos últimos años —escribía más adelante— ya la Santa Inquisición en España se había hecho odiosa a nuestra misma sana, santa y sencilla América cristiana..."

En Colombia, en el siglo XVIII sobresale el maestro

en teología y en cánones don Manuel Agustín de Alarcón y Castro, nacido en Tunja en 1713. Fue profesor de teología moral, filosofía y dogmática en el colegio del Rosario. En 1758 escribió un *Tratado de Dialéctica,* y en 1761, su *Philosophia Thomistica.* Alarcón siguió el pensamiento de Santo Tomás en el problema de la esencia y la existencia, defendiendo desde dicho punto de vista la unidad real del ser. La profundidad de la obra de Alarcón, dado el tipo de metafísica que desarrolló, la vuelve difícil aun para el especializado. Por eso dice García Bacca que su lectura exige laboriosidad y paciencia, "cual la de un tratado de matemáticas, y no la despreocupada y fácil de una obra de literatura filosófica".

Sobre el problema moral se ocupó en Colombia, por la misma época, Fray Jacinto Antonio Buenaventura, autor de un *Tratado de los Actos Humanos,* que data de 1759. En dicha obra desarrolló sobre todo una teoría de la libertad de la voluntad desde el punto de vista tomista. Tanto Buenaventura como el jesuita Varillas, de quien ya nos ocupamos antes —dice García Bacca—, representan el modelo de moral que era enseñada en Bogotá hacia dichos siglos. Posteriormente, con la reforma introducida por el virrey M. de Guirior, en 1774, se recomendaba ya a Mayans para los estudios de ética y a Wolff en lo concerniente a los de matemáticas.

En Chile, el siglo XVIII nos trae la brillante figura del padre Manuel Lacunza (1731-1801), que nació en Santiago y a los dieciséis años ingresó a la Compañía de Jesús. En 1767 Lacunza tuvo que refugiarse en Italia,

como muchos de sus correligionarios incluidos en el decreto de expulsión de la Orden en América. Se dedicó sobre todo a la teología y a la astronomía. Escribió una obra exegética —*La venida del Mesías en gloria y majestad*—, una de las mejores sobre interpretación de las Sagradas Escrituras, pero que, sin embargo, fue incluida en el Indice en 1824. Después de muerto el padre Lacunza se hicieron varias ediciones de su obra.

En las colonias americanas del sur, que, por diversas razones, no se desenvolvieron dentro del mismo ritmo de progreso que las del norte, también se producen importantes acontecimientos culturales durante el ilustrado reinado de Carlos III. Veremos a continuación algunas fases del referido período en dichas colonias.

En Buenos Aires —dice Juan María Gutiérrez [55]— los estudios superiores se remontan sólo hasta el año 1773, que es la fecha más antigua sobre la que se tienen documentos. El conocido colegio de San Carlos, o Carolino, fue fundado en 1783, bajo el reinado de Carlos III, y estuvo a cargo del clero secular.

La enseñanza de la filosofía —que es la que rastreamos en el presente trabajo— data de 1773, año en que se inauguró el primer curso bajo la dirección de Carlos José Montero. Las ideas avanzadas que ya entonces se tenían acerca del carácter e importancia de la filosofía, las encontramos consignadas en los informes emitidos por los cabildos eclesiástico y secular en el año 1771, relativos

[55] *Origen y Desarrollo de la Enseñanza Pública Superior en Buenos Aires*, Ed. "La Cultura Argentina", Buenos Aires, 1915, p. 48.

al establecimiento de la universidad que reiteradamente se solicitaba a la corona española. Así, en el informe del primero de dichos cabildos, se decía que los profesores "no tendrán obligación de seguir sistema alguno determinado, especialmente en la Física, en que se podrán apartar de Aristóteles y enseñar, o por los principios de Cartesio o de Gassendo o de Newton, o de algunos de los otros sistemáticos, o arrojando todo sistema para la explicación de los efectos naturales, seguir sólo la luz de la experiencia por las observaciones y experimentos en que tan útilmente trabajan las academias modernas..." [56]

A su vez, el cabildo secular expresaba: "La Filosofía o amor a la sabiduría es el estudio de la naturaleza, tanto más esencial cuanto es proficua su penetración, particularmente si se busca ésta a la luz de la experiencia y bajo las formas que el gusto moderno ha introducido últimamente en las escuelas". [57] Con razón Gutiérrez, considerando el estado de atraso en que se encontraba la enseñanza de la filosofía en España por aquel entonces, calificó de "atrevidos innovadores" a los canónigos argentinos que en tal forma trataban de emanciparla de toda autoridad.

Pero en la práctica, y dada la formación escolástica de los encargados de la enseñanza en el colegio Carolino, vemos que ésta, lejos de seguir las modernas inspiraciones que animaron a los mienbros de los cabildos en sus informes, se vuelve cada vez más anacrónica y los

[56] Citado por Juan M. Gutiérrez, Ob. cit., p. 63.
[57] Juan M. Gutiérrez, Ob. cit., p. 64.

estudios en el colegio van perdiendo importancia y reputación. Alejandro Korn, refiriéndose a los cursos de lógica que allí dictaba el doctor Chorroarín, a la sazón profesor de filosofía, escribe lo siguiente: "El pequeño tratado se inicia con consideraciones generales sobre la filosofía y su importancia, de un infantilismo sorprendente; y con poco método y menos criterio pasa luego a la exposición de la lógica preceptiva, con sus sutilezas ingenuas, sus formalismos estériles, sus distingos y verbalismos innocuos". [58]

La información que sobre la filosofía moderna tenía Chorroarín era menos que regular. Consideraba escépticos a Hobbes y Spinoza y no alcanzaba a comprender el valor de la *duda* cartesiana, "lo que no obsta a que se apropie —dice Korn— uno que otro argumento de Descartes, así sobre la verdad de las proposiciones evidentes o cuando funda en la veracidad forzosa de Dios la realidad del universo sensible". [59]

En el Uruguay —dice Ardao—, el país de América donde más tarde se organizó la enseñanza superior, porque fue el último en ser efectivamente colonizado, no se conoció la escolástica en la forma cerrada y ortodoxa como en otros centros del continente. "Comenzada su enseñanza a fines del siglo XVIII, cuando se hallaba ya en plena decadencia, el liberalismo de la época le infundió desde el primer momento su espíritu innovador." [60]

[58] A. Korn, Ob. cit., pp. 103-104.

[59] Ibid., p. 104.

[60] Arturo Ardao, *Filosofía Pre-universitaria en el Uruguay*, Ed. "Claudio García y Cía.", Montevideo, 1945, p. 17.

La enseñanza superior en Montevideo sólo se inició en 1787, en el Convento de San Bernardino, con la creación de una cátedra de filosofía escolástica que estuvo a cargo de Fray Mariano Chambo. Muy poco se sabe acerca del curso dictado por Chambo, pues sólo ha quedado una hoja suelta de texto latino, relativa a un acto público de filosofía a cargo de uno de sus discípulos, y versa exclusivamente sobre lógica, la que "es tratada de acuerdo con el espíritu silogístico tradicional, sosteniéndose las doctrinas de Duns Escoto, el patrono filosófico de la orden franciscana", al decir de Ardao [61].

Pero el representante más caracterizado de la enseñanza de la filosofía en el Uruguay fue José Benito Lamas, quien ocupó dicha cátedra, aunque en forma discontinua, hasta el año 1836. Lamas imprimió a los estudios filosóficos en el Uruguay un marcado acento escolástico, pese a que un avanzado reglamento de enseñanza recomendaba a Condillac para los cursos de lógica y metafísica.

Todavía con Alejo Villegas, un doctor en teología de la Universidad de Córdoba que fue nombrado profesor de filosofía, la escolástica se mantiene firme en los cursos de metafísica. Pero en los de lógica se permite ya exponer algunas ideas ecléctica, apartándose completamente de Aristóteles en los de física para adherirse a las modernas doctrinas de Copérnico, Kepler y Newton.

La Universidad de Chuquisaca fue, sin lugar a dudas, el centro cultural de mayor importancia del hemisferio

[61] Ibid., p. 25.

sur del continente en la segunda mitad del XVIII. Su influencia abarcó no sólo al Alto Perú, sino a las extensas provincias del Río de la Plata, habiéndose formado en sus claustros los doctores que actuaron en la revolución de mayo.

Hacia dicha época intervinieron en Chuquisaca dos ilustres pensadores españoles que, en cierta manera, fueron espíritus disímiles. El primero fué el arzobispo San Alberto, profundo conocedor de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia. Sobre los indios que formaban su diócesis tenía San Alberto juicios muy desfavorables. Con respecto a la religión profesada por éstos, decía: "Es una religión, por lo general, exterior, superficial y no más que de boca. Ellos rezan, pero sin atención, sin recogimiento, sin inteligencia y por una especie de cumplimiento a que los ha reducido la costumbre". [62] Su obra más conocida fue el llamado *Catecismo de San Alberto,* que constituye una tentativa —aunque estéril por cierto— de justificar el absolutismo de la corona española en tiempos de suma gravedad para la misma. Dicha obra fue reeditada varias veces y hasta vertida al italiano en Roma. Más de medio siglo después —en 1862— fue vuelta a reeditar, con algunas modificaciones para adaptarla al sistema político de la época, por orden del presidente del Paraguay, Carlos Solano López.

La personalidad de Victoriano de Villava, fiscal de la Audiencia de Charcas, contrasta con la del anterior,

[62] Citado por G. Francovich, Ob. cit., p. 36.

especialmente en su posición con respecto al problema del indio y en materia de política colonial. Con el propósito de defender a aquél, Villava publicó el *Discurso sobre la mita de Potosí,* trabajo que dio motivo para una ruidosa controversia. Luego, en sus *Apuntes para la reforma de España,* de 1797, propugnaba Villava cambios fundamentales en las relaciones de la metrópoli con sus colonias como el único remedio para evitar los graves acontecimientos políticos que ya se presentían en la época. "Para las colonias americanas indicaba la conveniencia de suprimir los virreyes y de someterlas a la autoridad de audiencias compuestas tanto de españoles como de americanos, evitándose así la absorción que los españoles hacían de todas las funciones públicas." [63]

Villava, "el precursor de la emancipación de América", como lo llamó Ricardo Levene, realizó una crítica al escolasticismo de la Universidad de Chuquisaca, semejante a la que en España hizo Feijoo, y en México y Cuba, Alzate y Caballero. "¿Puede aspirar a culta una nación —decía el fiscal de la Audiencia— que apenas tiene enseñanza de las verdaderas ciencias y tiene infinitas cátedras de escolástica? ¿Puede ser culta sin geografía, sin aritmética, sin matemáticas, sin química, sin física, sin lenguas madres, sin historia, sin política en las Universidades; y sí sólo con filosofía aristotélica y con leyes romanas y cánones, teología escolástica y medicina peripatética?"

[63] G. Francovich, Ob. cit., p. 46.

Capítulo III

LA FILOSOFIA MODERNA

EN LAS PAGINAS anteriores hemos podido apreciar que ya en el siglo XVIII se conocieron en las colonias americanas algunas de las direcciones principales del pensamiento moderno. Sin embargo, la línea escolástica no se quebró, sino que fue decreciendo en importancia a medida que la nueva filosofía se extendía hacia campos cada vez mayores. La renovación de la enseñanza sólo se pudo realizar en la época de la constitución de los estados independientes —siglo XIX— y merced a la acción de algunos espíritus que en forma decidida acometieron la empresa. De todos modos, hubo de trabarse una lucha entre los partidarios de la renovación educativa y los incansables sostenedores de la tradición. Las polémicas periodísticas de dicha época nos informan del apasionamiento con que se discutieron las nuevas bases filosóficas de la educación. De hecho sí se había ingresado a una etapa en la que se produciría la disolución progresiva del escolasticismo, último reducto del sistema absolutista que acababa de ser abatido.

Es natural que la preocupación principal en dicho período de organización estuviera encaminada a buscar soluciones de carácter político. La reciente formación de los estados independientes exigía que se reflexionara profundamente sobre materias de este orden, ya que la suerte de los nacientes países dependía en gran medida del sistema de gobierno que adoptaran. En esta forma se estudiaron los filósofos políticos y sociales, tales como Locke, Rousseau, Montesquieu, Helvecio, Bentham, etc., cuyas doctrinas eran apreciadas en relación con las necesidades y circunstancias de dichos países.

Lo que se perseguía, pues, en la filosofía de esa época, no era la novedad metafísica por mero afán de erudición. Un interés pragmatista regulaba la elección de los filósofos que entonces se leían. Existía una necesidad concreta que imponía los temas sobre los que debería trabajarse. Esto explica también que la filosofía se hubiera decidido, antes que por los grandes sistematizadores, por los divulgadores del pensamiento de éstos. Había premura. Se necesitaban ideas accesibles y realizables más que teorías abstractas. Por eso se fue a la filosofía política y social de los enciclopedistas y a las doctrinas de los economistas del siglo XVIII, principalmente.

En tales circunstancias, veremos cuáles fueron las principales direcciones del pensamiento moderno que llegaron a imponerse en Latinoamérica.

1. La ideologia

EN FRANCIA, como es sabido, se operó hacia fines del

siglo XVIII un movimiento filosófico que tuvo sus raíces en Condillac y cuya significación radicaba en la política y en el interés por los problemas educativos.

Destutt de Tracy (1754-1836), que con Cabanis tuvo una gran influencia en América, fue el autor de los conocidos *Elementos de Ideología,* obra compuesta de la *Ideología,* la *Gramática General,* la *Lógica* y el *Tratado sobre la Voluntad,* y publicada entre 1801 y 1815.

Combatiendo la restauración religiosa que por aquella época se operaba en Francia, De Tracy escribía: "La teología es la filosofía de la infancia del mundo; ya es hora de que deje el sitio a la de su edad de razón; es la obra de la imaginación, como la mala física y la mala metafísica, nacidas con ella en tiempos de ignorancia y que le sirven de base, mientras que la otra filosofía está fundada en la observación y la experiencia". [64]

La influencia que tuvo De Tracy fue muy grande, sobre todo en los países liberales. Jefferson, presidente de los Estados Unidos, fue su amigo y mantuvieron correspondencia por veinte años. A propósito de los *Elementos de Ideología,* escribió en 1818: "Espero que este libro será el manual de nuestros estudiantes, de nuestros hombres de Estado y hará que entre nosotros progrese una ciencia en la que tantos errores hemos cometido". [65]

En los países latinoamericanos, la *Ideología* dejó sentir su influencia en Cuba, México, Argentina, Uruguay,

[64] E. Bréhier, *Historia de la Filosofía,* Ed. "Sudamericana", Buenos Aires, 1944, T. II, p. 510.

[65] Chinard, en *Jefferson y los Ideólogos,* citado por Bréhier, Ibid., T. II, p. 518.

Chile, Bolivia, etc. Veremos las vicisitudes que sufrió aquélla y quiénes fueron sus representantes más destacados.

En Cuba, después de la acción reformadora de José Agustín Caballero, de quien ya nos ocupamos antes, le correspondió al Padre Félix Varela continuar con dicha labor. Ha sido resaltada la coincidencia de que en Cuba sean dos representantes de la Iglesia los que realicen la reforma de la enseñanza de la filosofía.

Varela, que fue profesor de filosofía en el Seminario de San Carlos, desde 1811 hasta 1820, además de combatir el método escolástico en la enseñanza de la filosofía, afirmando que "la experiencia y la razón son las únicas fuentes o reglas de los conocimientos en esta ciencia", propugnó la implantación de los estudios de física y química, así como el empleo del español en vez del latín para los cursos. La filosofía moderna, desde Descartes hasta Destutt de Tracy, fue ampliamente expuesta en sus cursos.

Contrario a todo escolasticismo, manifiesta su desacuerdo con el principio de autoridad cuando dice que ésta es "una veneración irracional, que atrasa las ciencias, ocultando muchos su ignorancia bajo el frívolo pretexto de seguir a los sabios". Además, expresaba en forma laica que "la autoridad de los Santos Padres en cuestiones filosóficas es la misma que la de los filósofos que ellos seguían". [66]

José de la Luz y Caballero (1800-1862) fue en Cuba,

[66] Las citas son de M. Vitier, Ob. cit.

poco tiempo después de Varela, el representante más destacado de la filosofía de mediados del siglo XIX. Sus trabajos tienen como principal preocupación el problema del método, cuestión que se plantea en la mayoría de sus escritos. En este aspecto sigue con gran entusiasmo a Bacon e incita a los cultivadores de las ciencias del espíritu, diciéndoles que "vengan a aprender no sólo cosas, sino *métodos* para examinar y descubrir otras cosas".

Considerando el estado de atraso en que se encuentran las ciencias del espíritu con respecto a las de la naturaleza, pese a tantos siglos que las viene cultivando el hombre, cree encontrar el motivo de dicho atraso en no haberse introducido en ellas el método de la observación y de la experiencia, que fue el que hizo progresar a las ciencias físicas y naturales, especialmente en la época moderna.

Este experiencialismo de José de la Luz lo lleva a considerar a la lógica como un resultado de las ciencias naturales, rechazando también el carácter *a priori* de las matemáticas. Para él, espacio y tiempo son concebidos *a posteriori* y provienen de experiencias inconscientes que el hombre ha realizado desde tiempos inmemoriales. Con Locke, rechaza el innatismo y, refiriéndose a su escuela empírica, dice que "cierra las puertas a toda tentativa ontológica, pero las abre de par en par a todo medio legítimo de investigación". [67]

En Buenos Aires el tránsito del escolasticismo a la filosofía moderna se produce en el año 1819, por obra de

[67] M. Vitier, Ob. cit., p. 107.

Juan Crisóstomo Lafinur, un autodidacto que había realizado algunos estudios en la Universidad de Córdoba.

Lafinur conocía a Galileo, Descartes, Newton, etc., con algunas de cuyas doctrinas reemplazó al aristotelismo. El sensualismo de Condillac y el ideologismo de Cabanis y Destutt de Tracy atrajeron sí mayormente su atención. La influencia condillaciana está patente en los siguientes párrafos de una de sus lecciones: "El que nació sin el órgano de la vista no tendrá idea de la luz y los colores; el que nació sin oído no puede tenerla del sonido; en una palabra, si naciera algún hombre sin sentido alguno, este hombre no conocería un solo objeto de la naturaleza". [68]

El efecto que produjeron en el público los exámenes relativos a la primera parte del curso de Lafinur fue del mayor escándalo. Una ruidosísima polémica periodística se derivó de los mismos, y todo terminó separando al profesor de la cátedra.

Lafinur no había sido, con todo, un sensualista acabado. Su admiración por el racionalismo cartesiano es explícita en los siguientes párrafos: "Este es el primer juicio que podemos hacer con seguridad: nosotros estamos seguros de que sentimos. Tuvo razón Descartes cuando dijo: "Yo pienso; luego existo". Esta sublime concepción ha colocado toda ciencia humana sobre su verdadera base primitiva y fundamental". [69]

Pese a la separación de Lafinur de la cátedra de filosofía, no por ello desapareció la enseñanza de la ideología

[68] Citado por Juan M. Gutiérrez, Ob. cit., p. 71.
[69] Citado por A. Korn, Ob. cit., p. 123.

en la Argentina. Todo lo contrario; inaugurada por Rivadavia la Universidad de Buenos Aires en 1821, vemos que contó desde un comienzo con la cátedra de filosofía, que vino a ser denominada de ideología. Para regentarla fue nombrado el presbítero Manuel Fernández Agüero, que había sido profesor de filosofía escolástica en el Carolino antes de la revolución libertadora. Fernández Agüero había sufrido, sin embargo, una profunda evolución intelectual durante el período de receso, pues vino a proseguir en la Universidad la tradición filosófica de Lafinur. En 1824 publicó la primera parte de sus lecciones, bajo el título de *Principios de Ideología, Elemental, Abstractiva y Oratoria,* lecciones que dividía en tres partes: Lógica, Metafísica y Retórica [70].

No tardó la reacción escolástica en hacerlo blanco de sus ataques, como antes lo había sido Lafinur. En esta forma, y después de algunas dificultades que tuvo con las autoridades universitarias por la publicación de sus cursos, se vio obligado a retirarse de la cátedra en 1828.

Pero todavía hubo de prolongarse la enseñanza de la ideología en Buenos Aires hasta 1842, año en que murió el doctor Diego Alcorta, que fue el que substituyó a Fernández Agüero en la cátedra de filosofía.

Alcorta, que había concurrido a las clases de Lafinur, era, ante todo —dice Korn—, discípulo de Condillac, al que completaba con Cabanis, cuya tendencia filosófica le atraía como médico y alienista.

Definía Alcorta su posición doctrinal diciendo que "la

[70] Juan M. Gutiérrez, Ob. cit., p. 74.

palabra filosofía no puede determinar otra cosa que el estudio del *entendimiento* humano y sus procederes. No se busquen, pues, en nuestros cursos las cuestiones de una alta filosofía".

Convencido Alcorta de la ley del progreso, escribía: "El espíritu humano se perfecciona día a día. En las ciencias de hechos, en las experimentales, y aun en las de puro razonamiento, es de rigurosa necesidad que los siglos posteriores sean más aventajados en saber que los anteriores, a menos que se rompa el hilo de la tradición, pues el aumento de las ideas rectifica gradualmente los métodos y la perfección de los métodos rectifica a su vez los medios de conocer la verdad. Los hombres, por consiguiente, valdrán cada vez más a medida que sean más instruidos". [71]

En el Uruguay, la ideología tardó en llegar a la cátedra por más que en los medios cultos ya se conocía la obra de Destutt de Tracy. Un extranjero —Salvador Ruano— fue nombrado profesor de filosofía en 1838, y organizó el curso de acuerdo con los principios de la ideología.

De conformidad con el Reglamento de Enseñanza de 1836, que recomendaba también a Condillac, el curso de filosofía debía abarcar cuatro partes: lógica, metafísica, física general y retórica. Ruano organizó, pues, el primer curso, que versaría sobre lógica, siguiendo el plan de la obra de Destutt de Tracy, obra que además sirvió de texto para las clases. La enseñanza de Ruano, que representó en el país el tránsito de la escolástica a la filosofía moderna, fue breve, pues sólo duró el citado año. Posteriormen-

[71] Ob. cit., pp. 76-77.

te, Ruano volvería sí a llamar la atención con la ruidosa polémica que sobre la orientación ideológica del curso mantuvo con Juan Bautista Alberdi.

En Chile hasta antes de 1830 la filosofía moderna no había tenido cabida en la enseñanza oficial. Fue entonces, con la fundación del Liceo de Chile por don José Joaquín de Mora, cuando se resolvió dirigir la educación en un sentido científico y liberal. Para dicho propósito se anunciaba en el reglamento del referido liceo que deberían explicarse el *Tratado de Ideología* de Destutt de Tracy, así como las principales ideas de Platón, Aristóteles, Descartes, Malebranche y de la escuela escocesa [72]. Parece que el mismo De Mora se ciñó en sus cursos a seguir las lecciones de Laromiguière.

Ventura Marín, profesor del Instituto Nacional de Santiago, se propuso hacia la misma época modificar la enseñanza de la filosofía a fin de liberarla de los rígidos moldes del escolasticismo. Para dicho propósito escribió, en colaboración con José Miguel Varas, profesor del mismo Instituto, sus *Lecciones de Ideología*, compuestas de una historia elemental de la filosofía, una historia de la ideología propiamente dicha, una sección de gramática general y una de lógica [73].

En Bolivia la ideología fue declarada enseñanza oficial mediante el "Reglamento orgánico para los colegios de ciencias y artes", dictado en 1827 por el mariscal Sucre.

[72] Véase Luis Oyarzún, *El Pensamiento de Lastarria,* Ed. Jurídica de Chile, 1953, p. 22.

[73] Ibid., p. 22.

En su artículo 94, decía el Reglamento: "La Ideología se estudiará dividiéndola en cuatro exámenes, por la obra de Destutt de Tracy. El 1.º será de ideología propiamente tal; el 2.º de la gramática en general; el 3.º de la lógica, y el 4.º del tratado de la voluntad". Asimismo, por el referido Reglamento se ordenaba el estudio de Holbach y Bentham en el capítulo de las ciencias morales [74].

2. El positivismo

EN LOS PAISES americanos las doctrinas positivistas tuvieron gran acogida. Ellas influyeron en la educación, la política y la cultura general. Hubo toda una generación que, en una u otra medida, se orientó bajo sus principios. Aun los representantes del antipositivismo, que actuaron a comienzos del presente siglo, fueron casi todos ellos emocionalmente positivistas.

Es indudable que el positivismo abarca la parte más interesante de la historia de las ideas en los países latinoamericanos. Las mentes más poderosas y ricas en pensamiento de vivo contenido filosófico fueron, casi todas ellas, de extracción positivista. Alejandro Korn va aún más lejos al hablarnos de un positivismo de origen autóctono. "Cuando tuvimos noticias del sistematizado positivismo europeo —escribe—, el nuestro era ya viejo." [75] Quienes lo representaban "no eran filósofos ni se ocupaban de resolver problemas abstractos —agrega—; estaban

[74] G. Francovich, Ob. cit., p. 70.
[75] A. Korn, Ob. cit., p. 30.

frente a problemas concretos de la cultura argentina y, encarándolos valientemente, señalaron el rumbo que habríamos de seguir".

El positivismo en la Argentina tuvo, como en casi todos los países latinoamericanos, una importancia que rebasa los límites de su interés puramente filosófico o científico. Por dicha razón ha escrito Francisco Romero que "antes del positivismo no hubo filosofía entre nosotros en cuanto función social, en cuanto preocupación intelectual generalizada".

Además, considera que una buena parte del trabajo filosófico en su país durante los últimos años ha consistido en una crítica, en una refutación, si se quiere, del positivismo. El mismo Romero ha intervenido, aunque con menos insistencia que otros, como advierte, en la polémica antipositivista.

Juan Bautista Alberdi, emigrado al Uruguay bajo la dictadura de Rosas y, sin duda alguna, el más destacado representante del positivismo argentino, escribía en Montevideo en 1841: "No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido una filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano... Así la dirección de nuestro estudio será, más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de aplicación, de la

filosofía positiva y real, de la filosofía aplicada a las instituciones sociales, políticas, religiosas y morales de estos países . . . La abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América. Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestra necesidad". [76]

Dentro ya de un positivismo sistemático y doctrinal, sobresale en la Argentina la figura del doctor Alfredo Ferreira, que representa el positivismo comtiano en su forma más acusada. "A la otra dirección del positivismo, la que reconoce su fundador en Spencer —dice Romero—, no le fue dado contar con un hombre que aunara, como Ferreira, el fervor doctrinario y la capacidad proselitista y aglutinadora." [77]

Ferreira no publicó ningún libro, sino artículos y folletos. Sus trabajos dispersos fueron recogidos después de su muerte y publicados en 1944 bajo forma de libro. Si bien Ferreira consideraba a Comte como al mejor filósofo moderno, y de él tomó mucho de su pensamiento, no lo hizo sí de una manera dogmática y consideró más bien que el positivismo debería ir hacia un neopositivismo, un positivismo amplio y flexible que se adaptara a las exigencias de los tiempos [78].

Ferreira fundó en Corrientes la revista *La Escuela Positiva,* en cuyo programa se decía —con palabras propias— que el positivismo "es la ciencia espiritualizada,

[76] Citado por Korn en *Una Posición Argentina.*

[77] Francisco Romero, *Sobre la Filosofía en América,* Ed. "Raigal", Buenos Aires, 1952, p. 31.

[78] Ibid., p. 29.

naturalizada y generalizada". Tiempo después, en Buenos Aires, organizó con un grupo de amigos el Comité Positivista Argentino, que funcionó desde el año 1924 hasta su muerte, ocurrida en 1938, y que editó la revista *El Positivismo*. Se debe notar también que Ferreira aceptó de Comte la "religión de la humanidad", caso excepcional en nuestros países y que sólo en el Brasil y Chile ha tenido paralelo.

La influencia que el positivismo tuvo en México fue mucho mayor que en los demás países de habla hispánica. Por un lapso de cuarenta años se enseñoreó de la educación, la política y la cultura general mexicana. Combatido desde los sectores clericales y conservadores, se mantuvo merced a que las soluciones que proponía parecían encajar en la realidad socio-política que confrontaba México en la segunda mitad del siglo XIX.

Gabino Barreda, que en París había escuchado los cursos de Comte y se había convertido a las nuevas doctrinas, fue quien introdujo en México el positivismo francés. A este respecto, dice Leopoldo Zea: "Con gran inteligencia, Gabino Barreda acomodó la doctrina positiva a la historia de México; pero no sólo hizo una adecuación de carácter general, sino que dicha adecuación fue hecha con vistas a las circunstancias que primaban en el año de su discurso. La *Oración Cívica* de Gabino Barreda fue pronunciada en unas determinadas circunstancias históricas . . ." [79] Más adelante, refiriéndose al aspecto político del positivismo

[79] L. Zea, *El Positivismo en México*, Ed. "Fondo de Cultura Económica", México, 1943, pp. 67-68.

mexicano, escribe Zea: "Por lo pronto, el positivismo se presentaba como adecuado instrumento para establecer el orden liberal. Gabino Barreda alteraría la divisa comtiana, *Amor, Orden y Progreso* . . ., diciendo *"Libertad, Orden y Progreso*; la libertad como medio, el orden como base y el progreso como fin". *Libertad* era la nueva categoría con la cual Barreda alteraba la divisa comtiana. En esta categoría expresaba Barreda el ideal liberal. La ideología de los liberales mexicanos quedaba recogida en la divisa adoptada por Barreda". [80]

En el terreno educacional, que era el que más interesaba a Barreda, las teorías de Comte se vieron realizadas prácticamente, y así tenemos que el plan del positivista mexicano, que habría de implantarse en la Escuela Nacional Preparatoria, consistía en la enseñanza de las ciencias positivas escalonándolas desde las matemáticas hasta la sociología, tal cual se encontraban jerarquizadas en la clasificación comtiana. [81]

Uno de los resultados de la acción del positivismo en materia educacional fue la exclusión de la enseñanza de la filosofía en las escuelas oficiales. La Iglesia, que mantenía las cátedras de filosofía en los colegios dependientes de ella, junto con los conservadores, combatieron largamente al positivismo desde periódicos y revistas. Piensa Ramos que el positivismo no desaparecía, entre otras causas, porque no se lo combatía desde su propio terreno —el de la filosofía—, sino desde la política y la religión.

[80] Ob. cit., p. 70.
[81] S. Ramos, Ob. cit., p. 121.

Fue necesario esperar hasta el presente siglo para que los ataques al positivismo tuvieran éxito. Al Ateneo de la Juventud, constituido hacia 1908 por las figuras más brillantes de la época, le correspondió jugar el papel principal. Por esos años, al restaurar la Universidad Nacional de México, el maestro Justo Sierra decía en su discurso inaugural, desautorizando al positivismo: "Una figura de implorante vaga hace tiempo en derredor de los templos serenos de nuestra enseñanza oficial: la filosofía; nada más respetable ni más bello..." [82]

Pedro Henríquez Ureña, el gran maestro dominicano, que durante tanto tiempo vivió en México, fue, más que un miembro del Ateneo de la Juventud, su guía espiritual. Todos reconocían en él su gran capacidad y su información siempre al día acerca de las últimas novedades del pensamiento europeo. Como que fue él quien primero reaccionó contra el positivismo —con el único antecedente del historiador Emeterio Valverde Téllez— desde el plano de la filosofía misma. Antonio Caso y los demás miembros del Ateneo actuaron al conjuro de sus sugestiones. Han sido muy explotados los dos notables artículos que escribió sobre el positivismo, y que a la postre determinaron el nuevo rumbo que seguiría la enseñanza de la filosofía en México.

En Bolivia, el partido liberal, organizado en las postrimerías del siglo pasado, fundó sus doctrinas sobre las bases del positivismo de la época. En esta forma empezaron a discutirse las ideas positivistas desde el terreno de

[82] S. Ramos, Ob. cit., p. 132.

la política. Pero en el plano puramente especulativo no contó con representantes destacados y todo se limitó a la labor de algunos divulgadores.

En la Universidad de Chuquisaca se produjo, hacia dicha época, un interesante movimiento renovador iniciado por el profesor Benjamín Fernández. A las enseñanzas positivistas de Fernández se plegó un importante grupo de profesores, que trabajó activamente por las nuevas ideas desde la prensa y el libro.

Frente a los positivistas formaron filas los conservadores en alianza con la Iglesia. Mariano Baptista escribía en un periódico, en 1877: "Como nuestros mayores hicieron su Biblia de Voltaire y Rousseau, muchos jóvenes del día buscan generalmente la infalibilidad en Prudhon, Renan, Darwin, Draper y el resto". De Renan decía: "Es más soportable la befa volteriana que el homenaje vulpino de este hombre. Con su invariable marcha en zigzag, me repugna ese literato de blasfemia untuosa, seco de alma, de insondable egoísmo, hábil estilista, rico de imaginación, que ha pervertido almas jóvenes, lanzándolas en la indecisión, idiotamente distraídas, sin fuerzas para arrostrar y resolver el terrible problema de sus destinos".

El arzobispo de Chuquisaca, Miguel de los Santos Taborga, combatió también a los positivistas desde la prensa. "La antifilosofía a que M. Augusto Comte dio el nombre de positivismo —escribía— no es otra cosa que el materialismo antiguo, presente bajo formas y nombres nuevos. Los verdaderos padres del positivismo son Leucipo, Demócrito, Zenón, Epicuro; hay, sin embargo, una diferencia

bien marcada entre las doctrinas de éstos y el moderno materialismo: hacían mal uso de la razón, pero no la desconocían; enseñaban errores monstruosos sobre las grandes cuestiones, pero no intentaban suprimirlas. El positivismo es, pues, un paso adelantado hacia las más espantosas tinieblas intelectuales, pues es la negación de las verdades de orden intelectual y moral." [83]

En el presente siglo, el positivismo en Bolivia contó con una figura que lo representó genuinamente. Tal fue Ignacio Prudencio Bustillos (1895-1928), profesor de filosofía jurídica de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chuquisaca.

Prudencio Bustillos publicó en 1923 su libro *Ensayo de una Filosofía Jurídica,* en el que se demuestra partidario del positivismo cientificista. "Leed —decía— *El Porvenir de la Ciencia,* de Renan; la *Introducción a la Medicina Experimental,* de Claudio Bernard; las obras tan populares y a la vez tan rigurosamente científicas de Poincaré y de Le Dantec; ved, sobre todo, los admirables y constantes descubrimientos de las ciencias desde hace cincuenta años y decidme si no trasciende de todo esto un soplo optimista que derriba los linderos artificiales opuestos a la investigación científica."

Esto llevó a Prudencio Bustillos a criticar el tipo de educación que se impartía en las universidades bolivianas, combatiendo el retoricismo estéril que imperaba en las mismas. Con tono pragmático, exigía urgentemente la re-

[83] Las citas son de G. Francovich, Ob. cit., pp. 125-126.

forma educativa hacia un sentido práctico: "El país necesita menos letrados y más técnicos, agrónomos, peritos mercantiles, mineros", escribía.

Pese a su posición rigurosamente positivista, Prudencio Bustillos compartía con Ingenieros la posibilidad de una metafísica construida sobre bases científicas. "La metafísica positiva —escribía—, frase que hace algunos años no habría tenido sentido, se forja sin salir de la información científica por medio de hipótesis que deben ser consideradas como las últimas deducciones, las más generales y abstractas del conocimiento experimental."

En el Brasil, como repetidas veces se ha dicho, el positivismo encontró su "segunda patria". Influyó en la política de una manera activa, pues al ser creada la República en 1889, después que el partido militar destronó a Don Pedro II, los positivistas propusieron las soluciones que creyeron más convenientes para la organización del país. Estas soluciones estaban ajustadas a las teorías políticas de Augusto Comte.

El centro más importante desde que se difundió el positivismo fue la Escuela Militar de Río de Janeiro, donde a la sazón enseñaba Benjamín Constant Botelho de Magalhaes. Este, en 1873, declaró su adhesión a las nuevas doctrinas, lo que contribuyó a que un grueso núcleo de profesores y alumnos de la referida escuela abrazara el positivismo. Tres años después, en 1876, se fundó la primera sociedad positivista, que contó, entre otros miembros,

al mencionado Benjamín Constant, Miguel Lemos y Teixeira Mendes [84].

Al igual que en Francia, los positivistas brasileños se escindieron en dos grupos: de un lado, los ortodoxos, que, siguiendo a Comte, profesaron tanto sus ideas filosóficas como la religión de la humanidad. Del otro, los heterodoxos, que seguían con Littré sólo el aspecto filosófico del comtismo, rechazando el culto del *Gran Ser.*

Miguel Lemos, que en un comienzo perteneció a los heterodoxos, en un folleto publicado en 1877 incitaba a la juventud a seguir las enseñanzas de Littré, evitando "ser fascinada por el rostro angélico de Clotilde de Vaux, la Santa Señora de la nueva religión, y por las narraciones entusiastas de Robinet, el evangelista de la Iglesia de Comte".

Pero, con motivo de un viaje a París, en 1879, tuvo la oportunidad de conocer personalmente a Littré y de desilusionarse del mismo. "Littré —escribía Lemos— no era un jefe de escuela, ardiente, incansable en promover la regeneración universal enseñada por el Maestro, sino un erudito seco, aislado en su gabinete, sin ninguna acción social." [85]

En esta forma, Lemos se convirtió al positivismo ortodoxo y, de regreso a Río de Janeiro, fundó con Teixeira Mendes —a quien también convirtió— la Iglesia Positi-

[84] Seguimos en esta exposición a Guillermo Francovich en su libro, *Filósofos Brasileños*, Ed. "Losada", Buenos Aires, 1943.

[85] Las citas son de G. Francovich, Ibid., p. 41.

vista en 1881. Lemos fue nombrado jefe de la aludida Iglesia y a ella dedicó su mayor fervor e inteligencia.

Dentro de la línea del positivismo heterodoxo sobresale la figura de Luis Pereira Barreto, nacido en Río de Janeiro en 1840 y muerto en 1923. Pereira Barreto estudió medicina en Bélgica, donde recibió las influencias del positivismo que imperaba en las universidades europeas hacia dicha época. A su regreso al Brasil, publicó el libro *La Filosofía Teológica* (1874), que debería constituir la primera parte de una obra más voluminosa anunciada con el título general de *Las Tres Filosofías*. Posteriormente publicó en Sao Paulo la *Filosofía Metafísica* y, por último un folleto titulado *Filosofía y Teología*.

Pereira Barreto enjuició severamente la realidad sociopolítica brasileña desde el ángulo que le ofrecía la sociología comtiana. Fueron muy interesantes las críticas que hizo a la vida de su país, y una profunda desilusión con las instituciones republicanas lo llevó a retirarse de la política, en la que había intervenido en un comienzo. Pero su actividad no por eso decayó. Fiel al espíritu del positivismo cientificista, trabajó no sólo en el terreno de su profesión —la medicina—, sino que realizó importantes estudios que lo consagraron como a un auténtico investigador.

Otro representante del positivismo en el Brasil fue Tobías Barreto, nacido en Sergipe, en 1839, y muerto en Recife en 1899, donde se desempeñaba como profesor en la Facultad de Derecho.

Tobías Barreto ha sido considerado como el pensador

de mayor personalidad que tuvo el Brasil en la centuria pasada. Su desmedido orgullo y combatividad han tornado confuso su prestigio a través de la crítica. Fue un expositor brillante y un polemista ágil y agresivo. En todos sus escritos se traslucen un temperamento fuerte y un afán por derrumbar todo cuanto no encajaba en el cuadro de sus preferencias.

Barreto se inició en la filosofía hacia 1868, como partidario del eclecticismo francés, al que un año más tarde combatió a raíz de su aproximación al positivismo, que divulgó en los estados del norte del Brasil mediante una serie de artículos. Sin embargo, su adhesión a Comte y a su escuela permaneció sujeta a ciertas limitaciones. "Teniendo en alta estima —escribía Barreto— la concepción grandiosa del positivismo, hacemos, sin embargo, algunas reservas importantes y no podemos, por lo tanto, declararnos su fiel discípulo." [86]

Poco tiempo duró, sin embargo, su aproximación al positivismo, pues en 1871 ya lo había desechado para declararse partidario de una posición monista y cientificista. Darwin y Haeckel fueron las fuentes principales de su concepción biológica de la existencia.

Pero la metafísica, de la que se había burlado en su breve período positivista, no fue ajena a sus preocupaciones filosóficas. Reconocía la importancia de la indagación kantiana sobre el problema del conocimiento, concibiendo el universo, con Schopenhauer y Hartmann, "como voluntad y fuerza al mismo tiempo". "Como fuerza *aparece*

[86] Citado por G. Francovich, Ob. cit., p. 61.

—decía—, como voluntad *es*; o, hablando en el lenguaje de Kant, como fuerza es *fenómeno;* como voluntad, *nóumeno.*" [87]

En el fondo de su conciencia se anidaba un vago sentimiento religioso. Contra los materialistas y positivistas que pretendían la paulatina desaparición de la religión, escribía: "Decir que la religión no tiene raíces profundas en lo más íntimo del alma humana es una calumnia psicológica". Y acerca de la divinidad de Cristo formulaba esta difícil pregunta: "Si nadie sabe con seguridad quién es Dios, ¿cómo se puede saber con certeza que Cristo no es Dios?" Muy próximo a Pascal, escribía: "Quien una vez halló a Dios en el fondo de su corazón, no lo busca en el seno del Universo ni en los estériles artificios de la lógica".

Tobías Barreto manifestaba una admiración enorme por el espíritu crítico y analizador del alemán, y no se cansaba de enaltecerlo. Paralelamente despreciaba todo lo francés. Pensaba que la ciencia y la filosofía divulgadas en francés no eran sino "transposiciones a la llave de sol para uso de diletantes" de las auténticas disciplinas germanas. Esto lo hacía, según parece, para humillar a sus compatriotas, que se informaban exclusivamente de libros franceses. Tal vez eso también influyó en su separación del comtismo. Su desmedido orgullo lo hacía olvidar que él también era brasileño y que las críticas dirigidas a su país le alcanzaban de rebote.

"No hay dominio alguno de la actividad intelectual

[87] G. Francovich, Ob. cit., p. 65.

—escribía— en que el espíritu brasileño se muestre tan tímido, tan frívolo e infecundo como en el dominio filosófico. Si en las otras esferas del pensamiento somos una especie de antropoides literarios, medio hombres, medio monos, sin ningún carácter propio, sin expresión, sin originalidad, en el distrito filosófico es peor todavía nuestro papel; no ocupamos lugar alguno, no tenemos derecho a una clasificación." Y en sus *Estudios Alemanes*, añade todavía: "El Brasil padece de una especie de estreñimiento cerebral; tiene ponzoña en el cerebro".

En Chile, el positivismo siguió también el doble camino de la ortodoxia comtiana y la heterodoxia littreana. Ambas direcciones maduraron, sí, en el mismo ambiente y sin fricciones entre los representantes de las mismas.

Fue en la *Academia de Bellas Letras*, fundada por José Victorino Lastarria, en 1873, donde se empezó a discutir el positivismo, que luego se difundiría mediante conferencias y exposiciones a cargo de sus miembros. La orientación de la *Academia* estaba claramente trazada en la primera de sus bases, que decía: "La Academia de Bellas Letras tiene por objeto el cultivo del arte literario, como expresión de la verdad filosófica, adoptando como regla de composición y de crítica, en las obras científicas, su conformidad con los hechos demostrados de un modo positivo por la ciencia, y en las sociológicas y obras de bella literatura, su conformidad con las leyes del desarrollo de la naturaleza humana". [88]

[88] Citado por Leopoldo Zea en *Dos Etapas del Pensamiento en Hispanoamérica (Del Romanticismo al Positivismo)*, Ed. "El Colegio de México", México, 1949, p. 188.

Eran miembros de la *Academia*, entre otros, algunos antiguos liberales, como Diego Barros Arana, Miguel Luis Amunátegui y Benjamín Vicuña Mackenna. Además, colaboraron también, y con mucho entusiasmo, algunos jóvenes, como Valentín Letelier y los hermanos Juan Enrique y Jorge Lagarrigue. Todos ellos dieron conferencias sobre el positivismo. La *Academia* se clausuró en 1881 [89].

Funcionaba también en Santiago la *Sociedad de la Ilustración*, fundada en 1872 por Arnoldo Montt y en la que igualmente se desarrollaba una intensa actividad cultural. Muerto Montt, dos años después, quedó Jorge Lagarrigue a la cabeza de la institución. El tema del positivismo era el que mayormente preocupaba a los jóvenes que se agrupaban en ella. Las obras de Comte y Littré fueron comentadas en charlas y conferencias públicas por algunos de ellos.

José Victorino Lastarria sólo tardíamente conoció el positivismo, y su entusiasmo se debió —dice Luis Oyarzún—, antes que a la novedad de algún hallazgo, al hecho de haber encontrado en el sistema la confirmación de sus propias convicciones. "Creyó reconocerse en Comte y alcanzar con él una estatura universal", añade Oyarzún [90]. En realidad, las coincidencias entre el pensamiento de Comte y el de Lastarria en materias de orden social y político no fueron escasas. Pero las diferencias también se hicieron patentes. Lastarria defendió por encima de todo

[89] Para un conocimiento más detallado, véase la obra antes citada de L. Zea.

[90] Véase Luis Oyarzún, Ob. cit., p. 54.

el ideal liberal y combatió el poder espiritual que pretendía establecer Comte con su nueva religión.

"Positivista fue en Chile Letelier —dice Oyarzún—; no Lastarria, que no comprendió ni aceptó sino a medias la nueva doctrina." Como que en las obras de Lastarria posteriores al conocimiento de Comte no se descubren cambios de importancia. "Apenas si hay enriquecimiento de algunos temas y modificaciones terminológicas —escribe Oyarzún—, entre las cuales la más importante es la introducción del término *positivo* en el repertorio de sus palabras favoritas." [91]

La línea ortodoxa del positivismo chileno se halla representada principalmente por los hermanos Lagarrigue: Juan Enrique, Jorge y Luis, que trabajaron en estrecha colaboración desde un comienzo. Al lado de los hermanos Lagarrigue, y desde la tribuna de la *Academia de Bellas Letras* y de la *Sociedad de la Ilustración*, un grupo de jóvenes los secundó en la tarea de divulgación de la doctrina.

Los Lagarrigue empezaron interesados por el aspecto filosófico de la obra de Comte —que era el que mayormente conocían— y por el pensamiento de Littré. Jorge Lagarrigue escribía en su *Diario* [92] en 1875: "He continuado leyendo la introducción de Littré a su traducción a las obras de Hipócrates. Cada vez quedo más admirado de esa vasta y profunda erudición tan bien dirigida, tan bien

[91] Luis Oyarzún, Ob. cit.

[92] *Trozos del Diario Intimo* de Jorge Lagarrigue, publicado por la "Fundación Juan Enrique Lagarrigue", Santiago de Chile, 1944, p. 12.

aprovechada. Es verdaderamente un modelo para todos los que quieran dedicarse a esta clase de trabajo". Y al día siguiente volvía a anotar: "¡Mañana voy a tener a mi lado, en mi casa, al primer pensador de mi patria (refiriéndose a Lastarria), por quien tengo tanto respeto y admiración! ¡Mi contento y mi emoción son indescriptibles! ¡Cuánto quisiera que el anciano Littré pudiera contemplar por un momento todo lo que está pasando en nuestro apartado país! ¡Cuánto placer y contento no experimentaría!"

La admiración de Jorge Lagarrigue hacia Littré pronto habría de caer verticalmente. Lagarrigue viajó a París en 1876, para proseguir sus estudios de medicina, conociendo allí al jefe de la heterodoxia positivista. La desilusión que sufrió Lagarrigue de su antiguo maestro fue igual a la que años después le estaba reservada al brasileño Lemos. Paralelamente, Lagarrigue se dedicaba a estudiar el aspecto religioso del comtismo. "Ahora que he comenzado a estudiar la religión positiva —le escribía a su hermano Juan Enrique—, me siento inclinado hacia ella, y mi antiguo maestro va perdiendo, para mí, algo de su importancia filosófica. M. Littré, como filósofo, se me aparece pequeño delante de la gigantesca figura de Augusto Comte . . .; ya no me asusta la palabra religión." [93]

Poco a poco Lagarrigue se fue convirtiendo a la ortodoxia comtiana. En marzo de 1877 anota en su *Diario:* "Cada día me voy inclinando más del lado de la religión

[93] Jorge Lagarrigue, Ob. cit., p. 28.

positiva. El sábado pasado compré los retratos de Augusto Comte y Clotilde de Vaux". [94] Pero, al mismo tiempo, iba trabajando en el ánimo de su hermano mayor, Juan Enrique, que en Santiago seguía fiel a Littré. "Por cartas no espero llegar a convencerte de la verdad de nuestra doctrina", le decía en carta de agosto de 1879. Y dos meses después: "¡Oh!, si tú pudieras venir aquí, muy pronto te convertirías también. Pero, de todos modos, me parece imposible, Enrique, que tú te quedes en medio del camino y no llegues a la única solución posible que presenta el problema humano". [95]

En las anotaciones de su *Diario Intimo* se reflejaba su desesperación frente a las reticencias del hermano. "Enrique siempre refractario a nuestras ideas —anotaba—. No espero ya modificarlo sino cuando vuelva yo a la patria querida." [96] Sin embargo, no necesitó esperar tanto tiempo, pues Juan Enrique fue a París y allí se convirtió a la ortodoxia positivista. "Enrique ha leído ya los dos primeros volúmenes de la *Política Positiva* y va reconociendo la superioridad de Augusto Comte", escribía en febrero de 1881 [97]. "Enrique cada vez más positivista", vuelve a anotar cuatro meses después [98]. Pero al mismo tiempo iba trabajando en el ánimo del menor de sus hermanos —Luis—, que se encontraba en Santiago. "Enrique recibió

[94] Jorge Lagarrigue, Ob. cit., p. 27.
[95] Ibid., pp. 116-117.
[96] Ibid., p. 59.
[97] Ibid., p. 61.
[98] Ibid., p. 62.

de Luis una carta también interesante... —anota en su *Diario*—. Se muestra dispuesto al positivismo." [99]

En esta forma, los tres hermanos Lagarrigue se convirtieron en el eje sobre el que después iba a girar la ortodoxia positivista chilena. Jorge Lagarrigue asistió en París —como consta por su *Diario*— a cuantos cursos, conferencias y reuniones positivistas se realizaban. Esto sin descuidar sus estudios de medicina ni menos las visitas regulares que hacía a los jefes del positivismo, como a Littré en un comienzo, y luego a Laffitte, Robinet, etc. Conoció a los brasileños Lemos y Teixeira Mendes, con el primero de los cuales mantuvo correspondencia durante varios años [100]. Lagarrigue era de un lirismo exagerado y tenía una pasión exacerbada por el credo positivista. Se volvió un fanático del nuevo culto y sublimó al maestro hasta lo imposible. "Mme Robinet me regaló un madejo de cabellos de Augusto Comte", anotaba en su *Diario* con la emoción de un enamorado [101]. Su abundante correspondencia, así como su *Diario Intimo,* están llenos de exclamaciones delirantes, y mezcla en ambos los sentimientos más nobles que tuvo —como el amor a su madre— con otros menos dignos —como su profundo resentimiento con Littré—. Fue un verdadero apóstol y, como a tal, una inquebrantable fe lo animaba para proseguir en su labor

[99] Jorge Lagarrigue, Ob. cit., p. 63.

[100] Por la época de su amistad con Miguel Lemos en París —1879—, es de presumir que Lagarrigue contribuyera a su rompimiento con Littré y conversión al positivismo ortodoxo.

[101] Jorge Lagarrigue, Ob. cit., p. 62.

catequizadora. Escribía cartas a todo el mundo: jefes de gobierno, hombres de letras, gerentes de empresas, etc.; todos fueron abordados por Lagarrigue para conseguir de ellos su colaboración en beneficio de los ideales románticos que sustentara Comte.

Muerto Jorge Lagarrigue, en 1894, cuando sólo tenía cuarenta años de edad, no por eso decayó el positivismo en Chile. Juan Enrique y Luis Lagarrigue lo prolongarían en el presente siglo con redoblados esfuerzos. Las publicaciones de ambos hermanos fueron muy abundantes y mantuvieron un grupo activo alrededor del culto al *Gran Ser*.

Juan Enrique murió en 1927 y Luis en 1949. Pero todavía hoy se reúnen algunos viejos positivistas en la denominada "Fundación Juan Enrique Lagarrigue" de Santiago —equivalente a la Iglesia Positivista de Río de Janeiro—, donde, además de una biblioteca especializada y la colección de las obras que escribieron los tres hermanos, se destacan un bronce de Augusto Comte y el retrato de Clotilde de Vaux.

3. Las figuras centrales [102]

I. ENRIQUE JOSE VARONA

El positivismo en Cuba contó con una figura que, por muchas razones, ha sido considerada como una de las más

[102] Los resúmenes biobibliográficos que siguen han sido tomados, en su mayoría, de la obra antológica de Aníbal Sánchez Reulet *La Filosofía Latinoamericana Contemporánea*.

representativas de América. Continuador de la línea de Caballero, Varela y José de la Luz, Varona posee títulos que lo acreditan como un valor que el tiempo cada vez confirma más.

Nacido en Camagüey, en 1849, se trasladó a La Habana, donde realizó sus estudios universitarios para doctorarse en filosofía. Desde 1880 enseñó en dicha Universidad, y fueron resultados de sus cursos los tres volúmenes de sus *Conferencias Filosóficas* (1880-88), que comprenden la *Lógica*, la *Psicología* y la *Moral* [103]. Su influencia en la vida educativa y cultural de Cuba ha sido enorme, pues además fue Secretario de Educación, desde donde imprimió nuevas orientaciones a la enseñanza pública.

El nombre de Varona está indudablemente asociado a la idea del positivismo. Pero no fue, dada su formación esencialmente humanista, un secuaz de aquella doctrina. Su actitud ante Comte, Spencer y Mill, lejos de ser la del repetidor, fue más bien la del crítico que analiza con entera objetividad e independencia de criterio. Mantiene con el pensamiento de éstos muchas semejanzas, así como notables diferencias. Fue positivista —acaso con mayor firmeza que sus maestros, como algunos sostienen—, pero haciéndose responsable exclusivo de sus propias ideas.

La formación filosófica de Varona era muy amplia. Conocedor profundo de la filosofía griega, estaba también informado de las últimas creaciones del pensamiento

[103] Además tiene *Estudios Literarios y Filosóficos* (1883), *Seis Conferencias* (1887), *Nociones de Lógica* (1902), *Curso de Psicología* (1905), *Con el Eslabón* (1927), etc.

europeo. Además transitaba con igual seguridad por los campos de la lógica, la psicología o la moral. A esto todavía hay que agregar que Varona tenía un gran espíritu científico y que su cultura en este orden era sorprendente.

Félix Lizaso se pregunta [104] si la posición positivista de Varona fue adoptada por temperamento o por un llamado de las circunstancias. "¿Hubiera sido distinta —dice— sin la urgencia de vencer el lastre de una metafísica de la que sólo tocábamos las abstracciones? ¿No fue una manera de decidirse por el adelanto de su patria esa adhesión suya al positivismo?" Lizaso se resuelve por la última suposición, por cuanto su adhesión al positivismo ha quedado como un gran servicio a su país, tal vez el mejor que podía prestarle en su momento. "¿De qué hubiera servido al progreso de su país —agrega— su adhesión al neokantismo?"

Está claro que Varona lo que hizo fue continuar el movimiento de substitución de la escolástica, que ya había iniciado en Cuba José de la Luz, movimiento que en los demás países americanos también se operaba hacia dicha época. Varona quería, en esa forma, abrir el camino a las ciencias experimentales y desterrar de la enseñanza una metafísica improductiva para substituirla por el saber positivo.

El interés práctico que movía a Varona, aun en sus actividades docentes, está claramente manifiesto en la dedi-

[104] *Varona y los Valores Humanos*, en "Homenaje a Enrique José Varona", La Habana, 1951, T. I, pp. 97-108.

catoria de su *Lógica*, que reza así: "A la juventud cubana, en cuyo corazón deseo fervorosamente que jamás se extinga el amor a la ciencia, que conduce a la posesión de sí mismo y a la libertad". Su fe en la ciencia y en el saber, lejos, pues, de agotarse en la inmanencia de la conciencia, la rebasa para trascender y fructificar en otros planos. El saber al servicio de la libertad: nada más bello que este ideal varoniano, sobre todo en los tiempos de inquietud y lucha en que fue proclamado.

En el estudio que Máximo Castro le tiene dedicado [105], señala la importancia del examen varoniano sobre el origen del conocimiento, así como sobre la estructura y capacidad de nuestras facultades cognoscitivas. Estos exámenes lo llevaron, como no podía ser de otra manera, a rechazar la validez de la intuición metafísica para reconocérsela en cambio a la sensible. El paralelo que hace Castro de la filosofía de Varona con la de Comte, Spencer y Mill, es ilustrativo, pues pone de relieve las cualidades del pensador cubano en significativos aspectos de sus trabajos filosóficos.

Pero es en el campo de la psicología en el que Varona ha demostrado mayor originalidad y donde sus ideas se acercan a las más modernas teorías psicológicas europeas. Veremos luego algunas de las contribuciones varonianas a este problema, ciñéndonos al estudio que sobre este tema ha realizado Alfonso Bernal del Riesgo [106].

[105] *Varona y el Positivismo*, en "Homenaje...", T. I, pp. 109-126.
[106] *La Psicología de Enrique José Varona*, en "Homenaje...", T. I, pp. 74-84.

Sin pretender que Varona hubiera superado la psicología finisecular, se puede sí decir que durante los años que se dedicó a ella —1876-1905— fue un verdadero avanzado. Proclamó la independencia de la psicología con respecto a la metafísica y a la fisiología, cuando todavía era una temeridad hacerlo, considerándola, además, con Spencer, como una ciencia positiva.

La corriente atomista en psicología, que divide los procesos mentales en sus elementos últimos, sólo fue superada hacia 1912 con la aparición de la escuela llamada de la *Gestal*. Sin embargo, muchos años antes, Varona escribía lo siguiente: "Estimo indiscutible la perfecta unidad del acto psíquico . . . y la mutua relación, la trabazón que hay en todo él". También señaló lo siguiente: "Para que una percepción exista es necesario que se destaque del fondo actual de nuestra mente, pero no como el producto de un agregado sensorial, sino como un acto indivisible en el que todos los estados de conciencia aparecen fundidos". Como puede observarse, Varona había adivinado en aquel entonces el camino en que desembocaría la psicología de nuestro tiempo, esto es, el problema de la *estructura*.

En el problema del inconsciente, que Freud desarrolló de manera tan penetrante cuando elaboró su doctrina del psicoanálisis, Varona también tuvo un especial sentido para interpretarlo, como destaca Bernal del Riesgo. El hecho es notable por lo mismo que aún no se conocía en América la obra de Freud. "Entre el mundo interno y el externo —dice Varona— existe una región extensísima que es la

inconsciente." En forma aún más categórica expresa esas mismas ideas en el *Curso de Psicología*: "La conciencia no es la característica del fenómeno psíquico —escribe—, porque admitir esto sería limitar singularmente el campo de nuestra conciencia". Las alusiones que en la misma obra hace del concepto dinámico del inconsciente —concepto que después se llamó freudiano— son sumamente claras.

En el problema moral, que Varona trató extensamente, critica el formalismo kantiano con su pretendida validez *a priori*. "Este ilustre filósofo —escribe— colocaba la esfera de la moralidad completamente fuera del mundo de los fenómenos; pero como no podía cerrar los ojos a la evidencia, la cual le recordaba que la conducta humana es un fenómeno y que requiere una pauta, un criterio, tuvo que formular una famosa ley que no tiene nada de noumenal. *Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser siempre considerada como un principio de legislación universal.*"

Consecuente con su posición positivista, Varona rechaza la excesiva importancia atribuida por Kant a la buena intención frente a la materia o contenido empírico del acto. Piensa Varona que no es suficiente que la voluntad rija sus normas por imperativos auténticamente categóricos para merecer el nombre de buena. Puesto que la vida social exige disposiciones activas que lleven a vencer las dificultades prácticas, el hombre no puede conformarse sólo con la buena intención, como pensaba Kant. Por eso escribe Varona: "Como basta el buen deseo (en la ética

kantiana), no hay que arriesgarse mucho; y dada la indulgencia para con los actos propios, tan frecuente en las naturalezas mediocres, fácilmente nos contentaremos con un mínimo de buena intención por nuestra parte y fácilmente veremos en un pequeño obstáculo dificultades invencibles".

Hasta poco antes de su muerte, ocurrida en 1933, Varona buscó afanosamente la acción y su actividad fue intensa. Pero en sus últimos años una sombra de escepticismo o pesimismo lo envolvió. Sobre esto mucho se ha dicho hasta hoy. Aníbal Sánchez Reulet piensa que el escepticismo de Varona no fue nunca un escepticismo moral. "Era, más bien —escribe—, un pesimismo activo. O, si se quiere, un optimismo desilusionado —pero no por eso menos enérgico y eficaz— que podría expresarse en la fórmula: conozco lo peor y obro lo mejor." [107]

II. JOSE INGENIEROS

LA FIGURA más representativa del positivismo argentino y una de las primeras de América es la de José Ingenieros (1877-1925), cuyas obras han circulado profusamente no sólo en el continente, sino que también han sido muy leídas en España [108].

[107] Sánchez Reulet, Ob. cit., p. 26.

[108] Sus *Obras Completas* han sido editadas en Buenos Aires en 24 volúmenes, en 1930-1940, por Aníbal Ponce.

Ingenieros fue un magnífico escritor que unía la elegancia a la claridad. En los temas científicos era riguroso y profundo, mientras que en los literarios era ameno y florido. Además tenía muy buen gusto para la elección de los títulos de sus libros, como aquel de *El Hombre Mediocre*, suficiente para interesar —como que interesó— a un grueso número de lectores. En Buenos Aires fundó una de las primeras revistas de filosofía que se conocieron en Latinoamérica.

Formado dentro del positivismo finisecular —estudio medicina en la Universidad de Buenos Aires—, desde temprano reveló un gran interés por la psiquiatría y la criminología. El título de su tesis doctoral, *La Simulación en la Locura*, ya así lo anticipa. En su prolongada estancia en Alemania y Suiza completó su formación científica. Desde 1904 ocupó la cátedra de psicología experimental en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, desde donde desplegó una intensa actividad académica.

El positivismo de Ingenieros fue más consecuente que el de su compatriota Ferreira, de quien ya nos ocupamos brevemente, y estaba inspirado en el evolucionismo de Haeckel, con tendencias más bien cientificistas que positivistas. De ahí también que su *Psicología Biológica* difiera fundamentalmente de la *Psicología* de Varona, por haberse inspirado este último en las teorías de Spencer.

Un aspecto que lo separa del positivismo ortodoxo de manera radical es su posición con respecto a la metafísica. Ingenieros, aunque funda en la experiencia científica la certeza del conocimiento, no rechaza la validez de

las averiguaciones sobre los problemas que rebasan dicha experiencia concreta; en una palabra, de la metafísica.

En sus *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía,* establece Ingenieros las diferencias entre las hipótesis científicas y las metafísicas: mientras las primeras —dice— subordinan su legitimidad a la demostración experiencial, las segundas sólo aspiran a ser lógicamente legítimas, sin que se considere posible su demostración experiencial. El reconocimiento que hace de la existencia de la metafísica y de su total independencia como disciplina del espíritu se funda en el hecho de que siempre persistirán problemas inexperienciales y, por tal, considera imposible que las ciencias lleguen a substituir a la metafísica. Ciencia y metafísica tienen, pues, su campo de acción perfectamente delimitado: tal es el de lo experiencial y el de lo inexperiencial, respectivamente.

Así también, entre la lógica científica y la lógica metafísica, la diferencia no consiste para Ingenieros en el método, sino en la finalidad. Mientras la primera es una lógica de lo experiencialmente demostrable, la segunda lo es de lo experiencialmente indemostrable.

El carácter que ofrecerá la metafísica del porvenir —nos dice— no ha de ser el de una pura síntesis de las ciencias, en el sentido del positivismo, ni el de una vaga adivinación independiente de ellas, en el sentido del misticismo. "Siendo lo inexperiencial —agrega— el objeto de sus hipótesis, permanece fuera de las ciencias; estando lo inexperiencial condicionado por lo experiencial, la

legitimidad de sus hipótesis no es independiente de las ciencias. Podría, en suma, llegarse a una definición cuyos términos sean inequívocos: la metafísica tiene por objeto formular hipótesis legítimas sobre los problemas inexperienciales."

Esta metafísica del porvenir, que estará en formación continua, presentará, según Ingenieros, algunos caracteres necesarios. Tales son la universalidad, la perfectibilidad, el antidogmatismo y la impersonalidad.

A los caracteres segundo y tercero —perfectibilidad y antidogmatismo—, que se encuentran correlacionados entre sí, les atribuye Ingenieros una gran importancia. Su ideal es el de una metafísica flexible y sin dogmas, que tendrá siempre un carácter provisional. Conforme el conocimiento experiencial varíe, también tendrá que variar aquélla, por lo mismo que lo toma como punto de partida para proyectar sus hipótesis.

Dentro de dichos esfuerzos de superación del positivismo argentino, todavía habremos de citar a Rodolfo Rivarola, Coroliano Alberini, Alfredo Franceschi y Alejandro Korn, todos ellos profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires [109]. Del último de éstos pasaremos a ocuparnos a continuación.

III. ALEJANDRO KORN

Nacido en San Vicente (Argentina), en 1860, siguió estudios de medicina en Buenos Aires. Como Ingenieros,

[109] Véase F. Romero, *Sobre la Filosofía en América.*

también demostró en sus años de estudiante gran interés por la psiquiatría y la criminología. A los veintidós años se doctoró con una tesis sobre *Locura y Crimen*. Hasta 1906 —época en que se incorporó como profesor a la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires— ejerció la profesión de médico.

Su ingreso a la Universidad fue decisivo para su carrera futura, pues desde entonces se dedicó de lleno a la enseñanza y a la elaboración de su filosofía [110]. La revista *Valoraciones* fue inspirada y dirigida por él, habiendo publicado originalmente en ella buena parte de sus trabajos. Asimismo, la Sociedad Kantiana de Buenos Aires se organizó a su alrededor, habiendo sido Korn su animador y principal representante. Desde los más diversos planos se preocupó por crear el clima propicio para el estudio y la divulgación de la filosofía, que por aquel entonces se encontraba en su etapa inicial. Cuando murió Korn, en 1936, ya el interés por los estudios filosóficos había arraigado en la Argentina y existía un grupo de profesores que proseguirían en la empresa. La impresión que dejó entre quienes lo conocieron la ha resumido Romero diciendo: "Se respiraba en su proximidad un aire limpio y estimulante, una atmósfera de altura".

Korn fue un estudioso serio y disciplinado de la filosofía. Tenemos de él una serie de trabajos monográficos —inicialmente redactados como conferencias y artículos

[110] *Obras Completas*, presentadas por Francisco Romero, Ed. "Claridad", Buenos Aires, 1949.

de prensa y que luego constituyeron el volumen *Filósofos y Sistemas*— en los que se ponen en evidencia su vasta información y agudo sentido crítico. Analiza las últimas manifestaciones de la filosofía europea con la seguridad que sólo se logra mediante un trato prolongado e íntimo. Pero es en la *Libertad Creadora* y en la *Axiología* donde hay que buscar su pensamiento más rico y profundo. Sin desconocer la influencia que recibió de Dilthey, Croce y Bergson, creemos que su orientación filosófica principal la tomó de Kant.

Si para Ingenieros la filosofía quedaba reducida a la metafísica, para Korn son cosas completamente distintas. La metafísica tiene aquí un carácter personal e hipotético, mientras que la filosofía se refiere a lo más concreto y estudia desde la certeza del conocimiento hasta el problema de las valoraciones. La filosofía se plantea también la aguda cuestión de la realidad para deslindar su campo de acción con el de la ciencia. Korn fue muy explícito en estas consideraciones y supo señalar con precisión las notas más salientes que caracterizan la conciencia personal. Sus reflexiones sobre la libertad tienen un interés permanente, y con dichas ideas culmina su ética, que es, por muchas razones, la parte más importante de su filosofía.

Korn nos previene de los peligros que implica todo realismo, por más que reconoce el mérito de esta escuela al haber defendido la independencia del objeto y del sujeto, la distinción fundamental entre el yo y el no-yo,

distinción que fué abolida por los sistemas idealistas a partir de Descartes.

Considera muy interesante como tema psicológico el deslinde exacto entre los órdenes subjetivo y objetivo, por más que no confía en una solución satisfactoria. Piensa que es aventurado distinguir en el conocimiento la materia y la forma, y atribuir ésta —como lo hizo Kant— al sujeto. Entiende que la forma es parte tan necesaria del objeto como su materia, y que, como ésta, también nos es dada.

Entre el mundo objetivo y el subjetivo existe una diferencia profunda y esencial, según Korn. Pues mientras el primero obedece a normas necesarias, a leyes rigurosas, el segundo carece de dichas leyes, es libre. El mundo objetivo está regido por la causalidad mecánica, que es ciega, mientras que el subjetivo se proyecta de manera autónoma hacia adelante, con plena conciencia de su finalidad.

El sujeto tiene sí una libertad de querer, no de hacer. La libre expansión de la voluntad se ve refrenada por la resistencia del orden objetivo, así como por sus propias condiciones: impulsos, apetitos, pasiones, etc., que perturban su acción. La tarea del espíritu consiste, precisamente, en superar dichos obstáculos para así emanciparse y obrar de manera libre. Perseguimos, entonces, no sólo el dominio del mundo objetivo —el de la naturaleza—, sino el dominio sobre nosotros mismos.

Ahora bien, esta emancipación de toda servidumbre, que no es otra cosa sino el triunfo de la libertad sobre la

coacción, no nos es dada gratuitamente, sino que es preciso conquistarla palmo a palmo dentro de la brevedad de nuestra vida individual, así como en la evolución progresiva de la vida colectiva. Este anhelo final, tan hermoso y digno, es llamado por Korn la *libertad creadora.*

Dado que la valoración aparece en el curso de la lucha por la libertad, vale decir, empíricamente, Korn va a la formulación de una teoría relativista de los valores. Establece, asimismo, una tabla de valores en la que éstos aparecen agrupados en tres planos: el grupo de las valoraciones biológicas comprende las económicas, las instintivas y las eróticas. El grupo de las sociales comprende las vitales y las sociales propiamente dichas. Finalmente, el de las valoraciones culturales comprende las religiosas, éticas, lógicas y estéticas.

El profundo sentido ético que animó la obra de Korn, y que aureoló su vida ejemplar, está condensado en las siguientes palabras de su axiología: "La actitud ética supone la abnegación consciente, el sacrificio real de un impulso apasionado, quizás legítimo. Tiene siempre algo de heroico. No del heroísmo espectacular, sino de un heroísmo íntimo, que sin alardes puede desplegarse en la esfera más humilde. Actos de esta naturaleza serán éticos, aunque desafíen toda la moral reinante. Quedan reservados al juicio de Dios, dicen los creyentes. No tienen más juez que la propia conciencia, diremos nosotros, sin pretender decir una cosa muy distinta".

IV. CARLOS VAZ FERREIRA

EL PENSADOR más profundo y original que tiene el Uruguay es, sin lugar a dudas, Carlos Vaz Ferreira, nacido en Montevideo en 1873 y muerto en 1958.

Cuando sólo tenía veinticinco años ganó por oposición una cátedra de filosofía, y desde 1913, en vista del éxito de sus cursos, la Universidad le creó el cargo de *Maestro de Conferencias,* desde el que ha desarrollado una vasta labor orientadora. En 1929 fue elegido Rector de la Universidad, cargo que con interrupciones desempeñó durante veinte años.

Su obra escrita es extensísima y se mueve con igual soltura en los campos de la lógica, la ética, la psicología y la estética [111]. También en lo práctico consiguió éxitos pues realizó muchas de sus ideas pedagógicas y promovió importantes reformas educativas.

Vaz Ferreira estuvo en un comienzo influido por el positivismo, especialmente por Mill. Las corrientes intuicionistas también han pesado en su pensamiento, que se ha resistido a ser expuesto en forma sistemática, Critica la lógica racionalista por su verbalismo de consecuencias negativas y postula su substitución por una *lógica viva* en la que se desarrolle la tendencia experimental. Su inclinación a lo concreto lo hace desconfiar de la efectividad de la lógica pura en su aplicación al terreno práctico, por

[111] Pueden verse, entre otras, *Moral para Intelectuales* (1908), *Lógica Viva* (1920), *Sobre los Problemas Sociales* (1922), *Sobre Feminismo* (1933), *Fermentario* (1938), etc.

considerar que éste se resiste a toda solución de carácter teórico. La *lógica viva* viene así a constituirse en el instrumento adecuado para evitar las falacias de la inteligencia y para procurar que la realidad no se escurra entre sus redes.

El experiencialismo de Vaz Ferreira es sí cauteloso y crítico, especialmente cuando lo refiere a los hombres y a los pueblos. No se entrega animoso y confiado a pronosticar —como lo hiciera Bacon— que con las experiencias el mundo progresará indefinidamente y que la humanidad lo debe esperar todo de ella.

Las críticas que hace Vaz Ferreira a las maneras viciosas de pensar son sobradamente interesantes. Subraya el gran peligro que hay en ello por confundirse fácilmente la peor manera de pensar que existe con la manera de pensar mejor. Estas dos formas de pensar son la indirecta y la directa. La primera —la viciosa— es la que parte de lo ya pensado, mientras que la segunda —la correcta— es la que consiste en pensar directamente, de nuevo y siempre. Esta segunda manera no desecha, desde luego, el valor de la experiencia, sino que la aprovecha en la medida en que se puede servir de ella.

Así también —dice— se ha considerado muchas veces que el modo de pensar más acertado es el de huir de los extremos y buscar los términos medios, las soluciones de compromiso. Frente a esta actitud han surgido las opuestas, que sostienen que hay que extremar más bien las teorías, recordando que Maeterlinck defendía esta última tesis.

Ambas posiciones, para Vaz Ferreira, están mal fundadas como métodos lógicos, ya que una y otra son modalidades de ese pensar vicioso que consiste en pensar a base de lo pensado. Además, anota la circunstancia importante de que *en la realidad, en los hechos, no existen extremos ni términos medios,* que sólo se dan en las teorías. La realidad "es como es, y el futuro será como será", quedándonos, pues, sólo el recurso de pensar directamente, que es la única manera de llegar a independizarnos de la servidumbre exterior.

Sus apreciaciones sobre la metafísica son igualmente muy valiosas e ilustrativas. Tal vez por lo mismo que va a una justificación de aquélla por el camino de la ciencia positiva.

Piensa Vaz Ferreira que el científico que no es a la vez metafísico, siempre reconocerá las deficiencias de sus fórmulas y símbolos como expresión de la realidad. Esto le sucederá al biólogo, al físico, al matemático, etc., que, conforme va avanzando en sus trabajos, si no tiene una conciencia clara de los límites del conocimiento científico, descubrirá que hay en su ciencia un agujero que lo abisma y confunde de manera irrefrenable. Desconfiará de ella y lo perturbará insistentemente. Porque siempre estará obsesionado por una metafísica incipiente que se mezcla con su ciencia. Para desembarazarse de ella no tendrá más remedio que aprender a distinguir entre ambos sectores y acogerse al de su especialidad. Por eso, dice Vaz Ferreira, "*el conocimiento de la metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia*".

Anota a este respecto el espectáculo triste que ofrece la ciencia de nuestra época. Mientras los filósofos —dice— casi siempre tienen una profunda versación científica, los científicos de nota son más o menos ignorantes en filosofía. Y como la atracción metafísica es invencible, se ven llevados, "en el mejor de los casos, a rehacer trabajosamente la filosofía de los filósofos, y, en el peor y más común, a fabricar una, insuficiente, confusa, imposible".

Desgraciadamente esta última alternativa no tiene solución, porque, como recuerda Vaz Ferreira, *hacer metafísica buena es el único preservativo que se conoce para no hacerla mala.*

V. ALEJANDRO O. DEUSTUA

NACIDO EN Huancayo (Perú) en 1849, realizó estudios de filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos. Siendo muy joven se le encomendó la cátedra de estética en la misma Facultad, en torno a cuyos problemas desarrollaría sus ideas filosóficas centrales. Posteriormente fue Rector de la misma Universidad.

Cuando Deústua inició sus actividades académicas, en el Perú se imponían las orientaciones del positivismo francés. El se constituyó, desde un comienzo, en el abanderado de la renovación antipositivista en su país.

La inspiración filosófica inicial, relativa al principio de la libertad, y que informa todo su pensamiento, la recibió de Krause, como él mismo lo reconoce en unas con-

fesiones que nos ha dejado [112]. Después de Krause, quien mayormente influyó en su pensamiento fue Bergson y, en menor medida, Kant y Croce.

En su importante ensayo *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano,* Deústua estudia las vicisitudes y el papel que en la historia han jugado dichas ideas, a fin de determinar el valor que les corresponde a ambas.

Considera Deústua que el orden siempre ha representado para la humanidad la única garantía de felicidad, como norma de conducta, y que por ello lo ha consagrado haciendo de esa idea el producto de una voluntad superior. Frente al orden está, como un principio opuesto, la idea de libertad: destructora del orden existente y creadora de lo nuevo; por eso ha sido mirada con recelo y, para ser impuesta, ha sido necesario el imperio de la autoridad.

En forma esquemática estudia este problema en los grandes períodos de nuestra civilización. Va desde la cultura romana hasta las actitudes que empezaron a modificar la idea de orden, como fueron el movimiento de la Reforma y el Renacimiento. Acentúa Deústua el predominio constante que en la historia de la humanidad ha tenido la idea de orden, tanto en la economía como en la política, la moral, las ciencias, la religión, etc. Por el contrario, encuentra que la idea de libertad, pese a que envuelve a la de orden, porque el orden es sólo libertad

[112] Véase Francisco Miró Quesada, *La filosofía en el Perú actual,* "El Comercio", Lima, 4 de mayo de 1939.

estática, no ha adquirido nunca un perfecto dominio propio.

Deústua critica la manera errada de considerar la libertad como opuesta a la idea de orden, ya que se descubre así sólo un falso lado negativo. Precisamente, en el arte se da la libertad inseparablemente con el orden, piensa Deústua. De ahí que las creaciones artísticas ofrecen esa doble faz de la armonía clásica —orden— y la armonía romántica —libertad.

En su *Estética General* [113], Deústua funda en la idea de libertad la esencia de toda actividad estética. La belleza clásica y la romántica se reducen, entonces, a un solo criterio, que se explica por el desarrollo de la libertad dentro de la evolución estética en la historia del arte. La gracia es la expresión de esa libertad en la obra de arte. El orden libre de la vida y del espíritu en su evolución creadora es el que está contenido en la idea de gracia.

Pero si bien el orden estético se halla caracterizado por la libertad, tenemos que también ésta caracteriza el orden moral. El papel que desempeña la libertad en ambos órdenes es, sí, para Deústua, diferente: mientras que en el orden moral se encuentra limitada por un principio objetivo que la subordina, en el estético la libertad tiende al infinito. Pero, como aquí no puede satisfacer su aspiración en la realidad de la naturaleza, la satisface en el mundo

[113] Además de dicho libro, Lima, 1923, tiene: *Estética aplicada. Lo bello en el arte: la arquitectura,* Lima, 1932; *Estética aplicada. Lo bello en el arte: escultura, pintura, música,* Lima, 1935; *La Estética de José Vasconcelos,* Lima, 1939.

libre de la imaginación. Esta conciliación de la libertad con la naturaleza no es una conciliación meramente *formal,* como pensaba Kant, sino *real.* Extrae de aquí la definición de lo bello, como "la conciliación ideal y sentida de la naturaleza y de la fuerza libre expresada por la gracia".

La analogía que existe entre el fenómeno estético y el moral —descontada la diferencia señalada— lo lleva a considerar el ideal moral como una creación estética: una acción de gran valor moral se convierte en bella. Aún va más lejos, pues piensa que la compenetración que existe entre la belleza y el bien es de tal suerte inextricable, que no se pueden separar ambos aspectos sin modificar la estructura de la acción moral.

Planteándose el problema de una separación absoluta entre el arte y la ciencia, piensa Deústua que ella no cabe, porque supondría la disgregación de la conciencia. Pero esa separación existe en cuanto a la expresión de la vida espiritual que responde a los modos de su actividad. Si bien puede haber arte en la ciencia, ya que hay arte en todas las esferas de la actividad humana, esa función imaginativa no es ciencia en el sentido lógico de la palabra, pues la ciencia somete los fenómenos al determinismo de la ley —donde no se puede hablar de libertad—, y excluye el sentimiento de su ámbito.

El valor de la ciencia dentro del arte lo restringe al de la técnica, y, con Croce, sostiene que ésta no es arte. La prueba la encuentra en las primeras manifestaciones del arte cristiano, que disponía de una técnica pobrísima, casi

nula, y que creó, sin embargo, un arte profundo. La distinción entre ciencia y arte es, pues, la misma que la que se da entre el orden y la libertad.

"En el orden estético —dice Deústua— se trata de conquistar el mundo para la libertad, haciendo predominar lo subjetivo; en el orden moral se trata de conciliar la libertad con un principio superior, dando predominio a lo objetivo; en el orden científico se trata de conquistar la realidad para la ley, que es objetiva. Por eso, la moral está más cerca de la ciencia que el arte."

Como habrá podido apreciarse, Deústua en sus meditaciones sobre el arte, que constituyen las más importantes de toda su filosofía, encarece el papel desempeñado por la idea de libertad en la creación artística, convirtiéndola así en el centro de sus reflexiones estéticas.

Después de la influencia inicial recibida de Krause, que él mismo se encarga de reconocer, Kant participó también en la formación de algunas de sus ideas, por más que Deústua rechaza el formalismo estético del filósofo alemán. Bergson también tuvo una notable influencia sobre Deústua, pues, como es sabido, aquél supo ahondar magistralmente en el escabroso problema de la libertad, aunque dentro del plano metafísico. Finalmente, de Croce también recibió algunas sugestiones, no sólo en su *Estética,* sino en su ensayo sobre *Las ideas de orden y libertad en la historia del pensamiento humano.*

Al margen de sus reflexiones puramente especulativas, Deústua se plantea también otras relativas a la crisis de

su tiempo —que es la nuestra— y que lo tenía abismado. "Cuando el filósofo alemán Eucken —escribe— denunciaba el fracaso de la tentativa de fundar la felicidad sobre bases exteriores, combatiendo el materialismo económico; cuando se lamentaba de que la Alemania de los poetas y filósofos se hubiese convertido en un país de eruditos y técnicos, preveía los desastres de la guerra que ha terminado [114] y formulaba ese problema que el futuro debe solucionar."

"¿Cómo llegar a un nuevo concepto estético de la vida —se pregunta Deústua— en el que predomine la libertad interior, purificando la expansión exterior? ¿Cómo conseguir que la libertad pueda crear su propio orden y al interés egoísta susbtituya el desinterés moral; al fin particular, el fin universal; al seudovalor económico, el valor estético? He allí el problema que debe resolver la estética futura como filosofía general."

VI. ANTONIO CASO

NACIDO EN Ciudad de México, en 1883, estudió derecho en la Escuela Nacional de Jurisprudencia de dicha capital. Posteriormente se desempeñó como profesor de derecho y filosofía en la Universidad Nacional. Sus cursos tuvieron mucho éxito por su versación y condiciones oratorias extraordinarias. Murió en 1946.

Caso, en los primeros años de su formación filosófica,

[114] Se refiere a la primera guerra mundial.

como la mayoría de los hombres de su tiempo, estuvo influido por el positivismo. Lo prueban sus conferencias en el curso que dictó sobre la filosofía positiva hacia 1909. Según Henríquez Ureña, Caso "se ciñó a la rutina sectaria que hace aparecer al positivismo como el punto culminante de la evolución filosófica moderna. . ." En conferencias posteriores ya aparece la actitud crítica y hace el elogio de los grandes sistemas metafísicos. En esta forma, las conferencias de Caso fueron una defensa de la especulación filosófica y, "entre los muros de la Preparatoria, la vieja escuela positivista, volvió a oírse la voz de la metafísica que reclama sus derechos inalienables".

Dice Ramos que los principios de la nueva actitud filosófica de Caso los tomó de Boutroux, Bergson y James. Reduciendo la ciencia al modesto papel de un "saber técnico", frente a las exageradas pretensiones de los positivistas, postula ahora la intuición, al igual que Bergson, como órgano de la filosofía. Así, se constituyó Caso en el introductor de la filosofía bergsoniana en México, de la que además fue en lo sucesivo un decidido continuador.

En su libro *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* [115], estudia los diversos problemas humanos en relación con nuestra vida histórica, realizando agudas críticas a las diferentes concepciones que se oponen a la moral cristiana.

[115] Además tiene: *La Filosofía de la Intuición* (1914), *La Filosofía Francesa Contemporánea* (1917), *Discursos a la Nación Mexicana* (1922), *La Persona Humana y el Estado Totalitario* (1941), *Filósofos y Moralistas Franceses* (1943), etc.

Para Caso, el progreso no puede afirmarse como ley de la humanidad y lo estudia en los órdenes físico, moral y estético.

"Físicamente —dice— no hemos progresado, pues ¿qué hombre contemporáneo se equipara en la belleza de su forma a los nobles atletas de los juegos seculares de Grecia?" En cuanto a nuestros sentidos, son notablemente inferiores si los comparamos con los de los salvajes. Piensa que, así como el animismo ingenuo de los primitivos endiosó y admiró a las bestias, en razón de la superioridad física de los animales sobre el hombre, ahora los modernos han endiosado a los púgiles griegos y deberían endiosar a los salvajes.

"En el orden moral —dice— somos tan inferiores como siempre. Progresan las instituciones, pero la *conciencia moral* no progresa; hoy es tan mala la humanidad como el primer día. Y si progresan algunas virtudes y declinan algunos vicios, otras virtudes se ahuyentan y medran vicios nuevos."

En el arte tampoco se progresa. "Toda escuela —dice— es la imitación regresiva de un maestro genial. El genio en el arte siempre ha estado en el pasado; aun cuando lo pensemos para el porvenir, estará en el pasado. Todo discípulo presupone un maestro..."

En lo que reconoce el progreso es en la industria, en la ciencia, "en lo económico e interesado de la vida, en lo que aumenta nuestra necesidad, nuestro dolor, nuestra avidez". Se pregunta Caso si tal progreso es un bien, para

resolverse por la negativa. Y como es ése el único progreso de la humanidad, piensa que no se puede hablar con propiedad de una *victoria final.*

Con Pascal, encarece Caso el valor del espíritu y de la caridad. Desde dicha posición no puede conceder mayor importancia a las conquistas de la técnica. Cita el clásico pasaje de Pascal en el que éste compara el mundo de los cuerpos con el de los espíritus y el de éstos con el de la caridad. "El desinterés —dice—, la caridad, el sacrificio, son lo irreductible a la economía de la naturaleza". Y establece la siguiente ecuación del bien: *Sacrificio = máximum de esfuerzo con mínimum de provecho.*

Insistiendo en el aspecto puramente trascendente de la caridad, piensa que es una manera defectuosa de entenderla cuando sólo se observa el aspecto del alivio de quien recibe una acción caritativa. "Lo esencial de la caridad —escribe— consiste en salir de uno mismo, en darse a los demás, en brindarse y prodigarse sin miedo de sufrir agotamiento." El carácter trascendente del acto caritativo lo reafirma diciendo: "En el universo, como economía, cada ser viviente es un punto de acción centrípeta. En el universo, como caridad, cada ser moral es un punto de acción centrífuga."

"Nietzsche, Guyau, Stirner —dice— son tipos de enfermos, de débiles enamorados de la vida, de la fuerza. Sus explosiones de desbordamiento vital, del *no contentamiento, sino más poder,* de la *moral sin obligación ni sanción,* son el resultado de su menguada personalidad."

"Tuvieron el *bovarismo* —añade —de la energía y de la acción."

Pero es en la esfera del arte donde más resalta el *desinterés*, dado el tipo especial de actividad espiritual que allí se desarrolla. Dice Caso que "mientras más se renuncia a tener para consagrarse a contemplar, se logra mejor espíritu artístico, al punto de que, si se fuera desinteresado por todos los sentidos, se llegaría a ser el artista supremo". El sacrificio en el arte es muy grande por reclamar un esfuerzo enorme y ser su resultado inútil. Y por no servir las obras de arte a la economía de la existencia, comparte con Schopenhauer la definición filosófica que dio éste del arte, de ser "*la contemplación de las cosas independientemente del principio de razón*, en oposición a aquella otra contemplación que se halla sometida a dicho principio y que es la de la existencia y las ciencias".

En su libro sobre *La Persona Humana y el Estado Totalitario*, realiza Caso un análisis de lo que es el hombre para singularizarlo dentro de la naturaleza. Partiendo del grado inferior del ser, que está representado por la cosa —ser sin unidad—, asciende al individuo, que se caracteriza por estar dotado de vida y constituir una totalidad indivisible.

El hombre, que representa biológicamente la forma más perfecta de la individualidad, manifiesta su superioridad sobre los otros seres por ciertas notas que sobrepasan con mucho a la mera individualidad. Estas notas provienen de la espiritualidad, que es lo que lo vuelve *persona*. "Es un *creador de valores* —agrega—, conforme

a la magnífica expresión de Nietzsche." En la función social, en ser el hombre un "animal político", como enseñaba Aristóteles, radica su mayor grandeza. El hombre, pues, no sólo es individuo, sino que también es persona.

Partiendo de dichos postulados, enjuicia la situación del hombre dentro de la sociedad, para rechazar tanto al individualismo como al comunismo, por significar ambos diferentes formas de egoísmo. "Ni el individuo ni la comunidad —dice Caso—: sino la sociedad basada en la justicia. Esto es, la unión moral de los hombres, respetuosa de los valores. La comunidad que tiraniza al hombre olvida que los hombres somos "personas", no "unidades biológicas"; centros espirituales de acción culta. El individuo que se opone a la comunidad, como realidad absoluta, olvida que por encima de la individualidad, que se nutre de egoísmo, está la cultura humana, que es siempre síntesis de valores. Los valores no los elaboró el individuo ni la comunidad, sino que los reflejó la continuidad histórica de las generaciones y la solidaridad moral de las gentes. La cultura es, indisolublemente, tradición y solidaridad."

VII. JOSE VASCONCELOS

NACIDO EN Oaxaca (México), en 1882, estudió jurisprudencia en la Universidad de México, habiendo iniciado su carrera de escritor y pensador en el Ateneo de la Juventud, al lado de Antonio Caso, Henríquez Ureña y otros.

Su gran inquietud intelectual lo llevó a los campos de la historia, la filosofía, la educación y la política. Siendo Rector de la Universidad, le dio al escudo de ésta el siguiente lema: *"Por mi raza hablará el espíritu"*. Como Ministro de Educación Pública, promovió avanzadas reformas educativas.

Vasconcelos es un escritor de primera categoría y un pensador robusto y original. Su obra, por lo demás muy discutida, se ha difundido ampliamente por todos los países americanos. Tal vez sea su tesis *La Raza Cósmica* la que mayormente se haya comentado por el tipo de ideas que en ella sustenta [116].

La formación filosófica de Vasconcelos, como la de los demás hombres de su tiempo, fue buscada por sus propios medios, ya que en la Universidad imperaba ampliamente el positivismo. Schopenhauer, "irónico maestro encontrado por azar en los escaparates de una librería" —como refiere—, con Pitágoras y la filosofía platónica y plotiniana, fue quien primeramente le sirvió de inspiración para sus trabajos filosóficos. Leibnitz también parece haber influido en su pensamiento.

El mundo es, para Vasconcelos, según ha resumido Sánchez Reulet, "el producto de un principio creador, de una energía primaria, que partiendo de un estado de latencia se transforma, sucesivamente, en átomo, célula vi-

[116] Además tiene: *Pitágoras: Una Teoría del Ritmo* (1916), *Estudios Indostánicos* (1922), *Etica* (1929, 2.ª ed.), *Tratado de Metafísica* (1929), *Estética* (1936, 2.ª ed.), *Manual de Filosofía* (1940), *El Realismo Científico* (1943), *Lógica Orgánica* (1945), etcétera.

va y conciencia. Cada etapa supone un nuevo modo de integración y un cambio cualitativo. Es lo que Vasconcelos llama las *revulsiones* de la energía. Cada ciclo tiene caracteres propios: en el átomo hay repetición mecánica; en la célula ya hay finalidad; en la conciencia, libertad y creación. Con la conciencia, en el hombre, comienza el espíritu. Pero la vida consciente, según Vasconcelos, no se limita al puro conocimiento. Menos todavía a las formas intelectuales del conocimiento. La vida humana es acción y debe organizarse a través de una conducta ética. Vasconcelos rechaza, por igual, la moral utilitaria y el imperativo categórico. Como también toda forma de hipóstasis que quiera convertir los valores en entidades subsistentes por sí mismas. La vida moral es esencialmente creadora. Y en el dinamismo espiritual los valores son sólo formas vitales, categorías *a priori* de la acción. La ética, sin embargo, se transforma en estética porque al actuar vamos creando emocionalmente nuestra propia personalidad. Y su forma más alta se convierte en impulso religioso, en fervor y movimiento místico" [117].

Un fuerte sentimiento religioso anima la filosofía de Vasconcelos y lo han preocupado los estudios de las religiones orientales. En su libro *Estudios Indostánicos* trata de sintetizar las ideas rectoras de la cultura hindú, para ofrecernos las que, a su parecer, debiéramos asimilar. Alejandro Korn ha enjuiciado severamente dicho libro. Con posterioridad, Vasconcelos se convirtió al catolicismo.

[117] A. Sánchez Reulet, Ob. cit., p. 242.

En tono profético, Vasconcelos habla de la paulatina formación de una quinta raza que florecerá en la América española. A esta nueva *raza cósmica,* como la llama, le corresponderá construir sus categorías propias, que no son las que conoce Europa, sino otras basadas en su manera peculiar de ser, y que paralelamente le darán una especial cosmovisión del universo. "Bien visto —escribe— y hablando con toda verdad, casi no nos reconoce el europeo ni nosotros nos reconocemos en él. Tampoco sería legítimo hablar de un retorno a lo indígena. . ., porque no nos reconocemos en el indígena ni el indio nos reconoce a nosotros. La América española es de esta suerte lo nuevo por excelencia; novedad no sólo de territorio, también de alma".

Vasconcelos tiene depositada toda su fe en los valores espirituales del hombre y critica las fallas de la civilización técnica y de la moral eudemonista. "En cada conflicto —dice—, a la postre, la fuerza moral triunfa sobre la mecánica, como que es ésta su instrumento. En cambio, no se da el caso de que sea la máquina la que invente el impulso decisivo del héroe."

VIII. ENRIQUE MOLINA

NACIDO EN Santiago de Chile, en 1871, estudió derecho para dedicarse luego a las actividades de la enseñanza. Desde 1919, año en que fundó la Universidad de Concepción, fue su Rector, aunque en forma interrumpida, hasta 1956. Su labor como pensador ha sido muy intensa y se le

reconoce unánimemente como el representante más destacado de la filosofía en su país.

Molina ha sido, desde un comienzo, el abanderado de la lucha contra el positivismo. Conocedor y admirador de la filosofía de Bergson, se constituyó en su mayor divulgador en Chile. Mediante cursos, conferencias, artículos y libros, ha contribuido como el que más a despertar el interés por los estudios filosóficos en su patria. Como justo reconocimiento a su labor, la Sociedad Chilena de Filosofía lo ha nombrado su presidente honorario vitalicio. Entre sus obras podemos citar: *Dos Filósofos Contemporáneos: Guyau-Bergson* (1925); *Proyecciones de la Intuición* (1934); *Confesión Filosófica* (1942); *De lo Espiritual en la Vida Humana* (1947); *La Filosofía en Chile en la Primera Mitad del Siglo* XX (2.ª ed., 1953), etc.

Consecuente con su posición ontologista, Molina rechaza por igual el idealismo y el materialismo mecanicista, como señala Ferrater Mora. En su libro sobre la filosofía en su país, dedica el último capítulo a exponer sus propias doctrinas. Nos atendremos en lo sucesivo a las ideas allí expuestas.

Para Molina lo esencial de la filosofía está constituido por la ontología, por la interpretación del ser y la actitud del hombre ante sí mismo. "El ser no se define —escribe—. Se percibe, se siente, se intuye. Formamos parte de él y nos arrastra en las ondas de sus procesos enigmáticos. Es, a la vez, inmanente y trascendente a nosotros." Por la imposibilidad de conocer su origen, y no pudiendo tampo-

co concebir que deje de ser, piensa que tenemos que declarar que el ser es necesario y absoluto. Reconoce, en este aspecto, sus concordancias con Parménides y Spinoza.

Ahora bien, entre las funciones del ser, piensa que al hombre le corresponde una determinada: la espiritual. "Esta es para él —añade— una dimensión propia. Si en lo material lo encontramos todo hecho, en lo espiritual sucede precisamente lo contrario: el hombre va realizando su vida espiritual, en lo que consiste su mayor dignidad." Las notas que caracterizan al verdadero espíritu —sus atributos esenciales, como dice— son la libertad y el discernimiento de valores.

Precisamente, su filosofía culmina en una ética que, sin ser pesimista, reconoce sí que la realización del espíritu se lleva a cabo en un proceso cuyo primer término es una tragedia. "Hay dolor —escribe— desde la entrada de los caminos que ha de recorrer el espíritu para llegar a su realización. El drama comienza con la superación del instinto."

La obra humana la interpreta Molina como la creación de dos mundos: "uno material, formado por las obras de su industria y de su técnica, y otro espiritual, integrado por las ideas, conceptos y valores que engendran la mente y el sentimiento humanos". Cuando habla de "creación", sobre todo de la material, se cuida muy bien de aclarar que en ningún caso supone una creación *ex nihilo,* sino que la toma en el sentido de transformación de substancias y energías.

Ahora bien, entre esos dos mundos, aparentemente independientes, Molina reconoce una constante interacción, de la cual depende el equilibrio que les asegura su dignidad entitativa. Así, cuando es descuidado el mundo espiritual, ya sea en la esfera de los valores religiosos, o morales, o estéticos, o lógicos, etc., inmediatamente se resiente el mundo material, empezando a descomponerse, hasta que se derrumba totalmente. Tal fenómeno se puede observar, dice, en las épocas decadentes de la historia.

Para Molina, la razón humana se halla en el ápice de la vida espiritual, es su "más lograda realización". Pero, con el surgir de ésta, empieza la tragedia del espíritu. En el animal no hay problemas de esta clase por carecer de la facultad discursiva y ser sólo instintos. Estos pueden ser buenos o saludables y malos o perniciosos. El hombre, mediante la razón, se alía a los primeros y trata de dominar y encauzar a los segundos. De todos modos, se produce una lucha entre el espíritu y los instintos extraviados, las bajas pasiones y los vicios. Y siendo el hombre, como ser psico-físico, a la vez mansión de los instintos y morada del espíritu, empieza en su seno a madurar la tragedia. Dicha tragedia del espíritu se extiende a lo largo de nuestra existencia y va tomando diversas modalidades. Desde las provocadas por los factores externos, como el ambiente, la familia, la sociedad, etc., hasta la tragedia íntima e insuperable del misterio del ser y de la vida. "Aquí radica —dice Molina— la

tragedia esencial y máxima del espíritu y a veces, asimismo, su desolación."

Como que el espíritu de Molina es el de un angustiado por la tragedia que acompaña a la obsesión metafísica de develar el misterio. El mismo lo reconoce cuando escribe: "De ninguna manera logramos aquietar definitivamente nuestras inquietudes y la esfinge sigue indisipable al frente de nosotros como una sombra que acompaña a la razón en todos sus pasos, cual un muro insalvable".

IX. MAMERTO OYOLA

Nacido en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), en 1838, estudió matemáticas y física en la Universidad de Cochabamba, en la que además realizó algunos estudios de filosofía. Fue abogado, habiendo ejercido la magistratura por largos años. En la Universidad de Santa Cruz dictó las cátedras de filosofía del derecho e historia. Murió en 1902 [118].

Oyola tuvo una vida intelectual inquieta y variada, pues fue además un político activo y un notable periodista. Precisamente, desde dichas tribunas empezó a exponer sus ideas filosóficas, las que luego adquirieron forma definitiva en su libro *La Razón Universal* (1898), uno de los más profundos de la literatura filosófica del continente.

Si quisiéramos resumir en pocas palabras la orien-

[118] Sobre Oyola, véase nuestro trabajo publicado en la revista "Kollasuyo" N.º 68, de la Universidad de La Paz.

tación filosófica de Oyola, se podría decir tal vez que fue la de un racionalismo espiritualista. Téngase presente que su libro lo escribió en los últimos años del novecientos, vale decir, cuando el positivismo en América era todavía una fuerza viva.

Oyola fue un admirador de la filosofía francesa del siglo XVII y, muy señaladamente, de Descartes. Siguió a éste no sólo en sus ideas fundamentales, sino que hasta adoptó su propio método. Convencido estaba de la superioridad de la filosofía cartesiana sobre las demás. El método psicológico empleado por Descartes es, para Oyola, el único capaz de llevarnos al conocimiento de los objetos que más nos interesa comprender: Dios, la naturaleza y el hombre.

El valor de la premisa inicial cartesiana —*cogito ergo sum*— radica, para Oyola, en que no es un acto de conocimiento discursivo, sino el resultado de una intuición inmediata. Este solo hecho: partir de algo concreto, de algo que no puede ser puesto en duda, es lo que da solidez al método psicológico. Kant mismo —anota Oyola— empezó por la observación psicológica, pero, más lógico que psicológico, luego la abandonó, pretendiendo fundar su filosofía en datos apriorísticos de carácter subjetivo, que fue lo que hizo fracasar su sistema.

Intenta demostrar Oyola que en el empirismo de Locke se halla el germen de los sistemas panteístas, positivistas y escépticos que luego vinieron, puesto que en el fondo todos ellos son una misma cosa. Por ese motivo se dedica de lleno a refutar a Locke, ya que refutado és-

te en su raíz, quedan implícitamente refutadas las otras posiciones.

"Si esos dos grandes genios —escribe Oyola—, Locke y Kant, ambos eminentes, ambos religiosos, hubieran pensado que los fundamentos de su filosofía contenían el germen del más desenfrenado ateísmo, habrían retrocedido espantados ante el abismo abierto por sus lógicas abstracciones." [119]

La misma filosofía positivista de Comte, con su ley de los tres estadios, es, según Oyola, el empirismo renovado. Porque, si bien es cierto que Comte exorcizó el fantasma de lo absoluto, ya este mismo fantasma había sido eliminado por el empirismo de Locke. La diferencia existente entre estos sistemas y los del panteísmo y escepticismo es, pues, meramente aparente. Todos ellos niegan lo absoluto y, negándolo, niegan la noción cristiana de Dios.

"Es por ello —escribe— que me afilio decididamente al dogmatismo espiritualista de la filosofía francesa, que reconoce como principio de su doctrina la Razón Universal, que es la solemne manifestación de Dios, la revelación perenne, inagotable, hecha al género humano, la luz que alumbra a todo hombre que viene a este mundo." [120]

El libro de Oyola trata extensamente del problema del conocimiento, que viene a constituirse así en el motivo central de sus meditaciones. Su metafísica se presenta

[119] Ob. cit., p. 137.
[120] Ibid., pp. 58-59.

mezclada con la gnoseología, hecho nada extraño, pues fue muy desordenado en la exposición.

Planteándose el problema gnoseológico, Oyola rastrea pacientemente el origen del error de la filosofía empirista hasta dar con el concepto aristotélico del conocimiento. Locke fue, para Oyola, un discípulo de Aristóteles que llevó las doctrinas del maestro hasta sus últimas consecuencias. Esto, por haberse limitado a recoger de Aristóteles sólo el lado empirista de su filosofía, excluyendo toda idea absoluta, toda noción que no fuera la meramente percibida por los sentidos. En esta forma —dice Oyola—, Locke convirtió las ideas universales de causa y substancia en una hipótesis, con lo que la ciencia quedó a su vez reducida a un saber de lo contingente y particular.

Al análisis de las ideas de Locke sigue un minucioso examen de las filosofías de Berkeley y Hume, las mismas que, con propiedad, sólo son explicables en su íntima conexión con la primera. Las teorías de Locke engendraron —dice Oyola— el idealismo subjetivo de Berkeley y el escepticismo universal de Hume. Porque la *modesta duda* del filósofo inglés se convirtió en aquéllos en negación expresa de la substancia y del espíritu. La misma razón resultó negada, puesto que el sensualismo la concibió como a un fenómeno contingente y variable, resultado de nuestras sensaciones y de la experiencia.

Revisten especial interés en la obra de Oyola sus consideraciones acerca de lo absoluto y de lo infinito, reflexiones estas que luego devienen en argumentos para de-

mostrar el carácter absoluto y necesario de las ideas de espacio y tiempo. En este problema se ocupa principalmente del último representante de la filosofía escocesa, William Hamilton. Según Oyola, Hamilton llevó el pensamiento de Kant a extremos nunca alcanzados por el autor de las *Críticas,* porque, si bien Kant quiso librarse del peso de la *cosa en sí,* no proscribió de manera definitiva la posibilidad de su existencia. A Hamilton estaba reservado borrar de la filosofía la idea de toda posibilidad de llegar a lo absoluto. Y, negando lo absoluto, negó también la idea de lo infinito, idea ésta a la que atribuía distinta significación que a la primera.

En el problema religioso, las críticas que hace Oyola a las distintas maneras de concebir la existencia de Dios están basadas en su concepción cristiana del hombre y del mundo. El panteísmo de Spinoza, Schelling y Hegel constituye el motivo central de sus refutaciones. Enlazadas con dichas críticas, trae otras a los mismos sistemas filosóficos, referentes siempre a motivos metafísicos.

En el problema de la historia, discrepa con Hegel por considerar que el panteísmo no puede conocer la verdadera libertad, ni el derecho, ni la moral. "La historia en el sistema hegeliano —escribe— es el espíritu universal desenvolviéndose en el tiempo; es la idea divina manifestándose en el gobierno general del mundo, realizando su poder y llegando así a conocerse como verdad eterna, como realidad absoluta. Toda esta creación se opera por el movimiento del pensamiento. Y como a la Razón humana se la pretende igual que a la Inteligencia Divina,

en extensión y en poder, el panteísmo sueña que la acción creadora puede ser reproducida por el pensamiento." [121]

X. *RAIMUNDO DE FARIAS BRITO*

NACIDO EN Sao Benedito (Brasil), en 1862, estudió derecho en la Universidad de Recife. Sin abandonar su profesión, se dedicó a la enseñanza, habiendo dictado la cátedra de Lógica en el Colegio Pedro II de Río de Janeiro. Murió en esta última ciudad en 1917.

Farías Brito fue un escritor claro y elocuente. Inició la exposición de su pensamiento filosófico en *Finalidade do mundo,* que comprende tres gruesos volúmenes escritos entre 1893 y 1905. Posteriormente, publicó *A base física do espirito* y, finalmente, *O mundo interior,* en el que, de manera explícita, se declara partidario de un panteísmo de ascendencia racionalista. Schopenhauer influyó poderosamente en él, y sobre todo Spinoza, de quien sólo se aparta por haber señalado con mayor energía el papel preponderante que le corresponde al espíritu frente a la materia.

En *O mundo interior,* Farías Brito coincide con el nominalismo al negar la existencia de la materia en general —como también del hombre en general, de la montaña en general, etc.— y reducirla a un concepto abstracto. Pero existen cuerpos, dice —como hombres, montañas, etc.—, de donde resulta que la materia no es sino la idea

[121] Ob. cit., p. 378.

general o el concepto formado por la abstracción de las propiedades más generales pertenecientes a todos los cuerpos.

Ahora bien, siendo el cuerpo una pura fenomenalidad, lo que se nos presenta en el espacio, tan sólo puede ser conocido por observación exterior. Esto significa, precisamente, que el cuerpo se nos da como fenómeno, jamás como *cosa en sí.*

La fuerza también es conocida en igual forma. Sabemos —nos dice— que fuerza es lo que produce movimiento, de tal suerte que sólo la conocemos en sus efectos exteriores, en su apariencia material. Por esto, por lo que sólo se nos da como el movimiento de un cuerpo desplazándose en el espacio, es que únicamente conocemos la fuerza como fenómeno, nunca como *cosa en sí.*

Pero, para interpretar la fuerza, piensa que debemos partir de aquella que mejor conocemos, o sea de aquella fuerza que reside en nosotros mismos: el pensamiento. Y como todo es armónico en el Universo y obedece a la ley de analogía, infiere que toda fuerza es una idea o un pensamiento. De donde resulta que, siendo el pensamiento la fuerza en nosotros, es la fuerza, a la vez, un pensamiento fuera de nosotros.

Distingue Farías Brito entre el pensamiento humano y el divino. Mientras que en el primero el pensamiento nada crea, en el segundo la idea es ya realidad. Nosotros sólo reflejamos pasivamente la imagen de las cosas y cuando creamos esto se reduce a pura fantasmagoría. La ejecución tiene que venir después de la concepción para

que nuestras ideas cobren objetividad real. En cambio, en Dios, pensar es crear, la concepción es ya ejecución. En esta forma, el mundo es Dios pensando, "y nosotros, los hombres, como elementos que somos del mecanismo del mundo, formamos también parte del pensamiento de Dios, y somos, por consiguiente, en el más riguroso sentido de la palabra, ideas divinas". Repitiendo a Eckhart, dice que en Dios "todo existe, vive y se mueve".

En el problema de la voluntad se opone a Schopenhauer, pues considera a ésta como un concepto negativo. La voluntad se afirma sólo por nuestras necesidades, por nuestras imperfecciones. Y si hacemos de la voluntad la substancia del ser, la *cosa en sí,* caemos en el más grande de los pesimismos.

Piensa Farías Brito que un ser perfecto sería completo en sí mismo y nada podría precisar. Por lo tanto, no tendría voluntad. Dios, debiendo ser concebido como la perfección absoluta, no tiene, pues, voluntad. En Dios existe la plenitud del ser y de la existencia: es inmóvil.

Lo que sí comprendió Schopenhauer —dice Farías Brito— es que nuestra suprema aspiración debe ser libertarnos de la voluntad. "Y fue así —agrega— que, pasando de la filosofía especulativa a la filosofía moral, afirmó este extraño principio: la voluntad afírmase, después niégase."

La *cosa en sí,* la substancia verdadera de todo ser, radica, para Farías Brito, en el espíritu. La inteligencia —y no la voluntad— es la actividad propia y la esencia misma del espíritu.

Al igual que Tobías Barreto, Farías Brito no prestó atención alguna al pensamiento brasileño, por considerarlo desprovisto de valor filosófico. En *A base física do espirito,* escribía: "En nuestro país, donde, por un lado, el movimiento de las ideas, en la mayoría de los casos de importación extranjera, llega casi siempre muy despacio, pero donde, por otro lado, todo se exagera sin criterio y sin medida, lo que es natural en los países nuevos de imaginación exaltada; en nuestro país, digo, la filosofía es equiparada con la retórica oficial". Y en *O mundo interior,* ocupándose del mismo asunto, criticaba a los positivistas en los siguientes términos: "Para nuestros pensadores parece que el espacio del pensamiento quedó definitivamente cerrado y que el movimiento de la filosofía llegó a su término con Augusto Comte. Son raros los que fueron un poco más lejos, pero por regla general se detuvieron en Spencer y Haeckel" [122].

Sin embargo, Farías Brito fue todo lo contrario de Barreto en cuanto a su concepción democrática y popular de la filosofía. Si éste la quería reservar para las clases cultas del Brasil, de las que esperaba constituirse en la figura central, Farías Brito escribía para el pueblo, para los humildes y desamparados, a quienes tanto amó.

XI. JACKSON DE FIGUEIREDO

NACIDO EN Aracajú (Brasil), en 1891, siguió estudios de derecho en la Universidad de Bahía. En Río de Ja-

[122] Las citas son de G. Francovich, Ob. cit., p. 86.

neiro ejerció su profesión y desarrolló una gran labor como escritor. Figueiredo no llegó a ser profesor, pero influyó notablemente en los círculos católicos del Brasil a través de sus libros. Entre éstos, dedicó dos al estudio del pensamiento de Farías Brito, de quien se declaraba "uno de sus más intransigentes admiradores": *Algumas reflexoes sobre a filosofía de Farías Brito* y *A questao social na filosofía de Farías Brito*. En *Pascal e a inquietaçao moderna* se manifiesta la decisiva influencia que tuvo el místico francés en la conversión al catolicismo de Figueiredo. Murió trágicamente en 1928, cuando aún no había llegado a los cuarenta años.

La filosofía de Jackson de Figueiredo se mueve dentro de un plano muy cercano al misticismo. Sus páginas nos recuerdan a Kierkegaard, por la permanente angustia e inquietud, que no lo abandonan ni aun después de haber logrado la fe que con tanto empeño buscó. Lejos de la seguridad que le ofreció a Farías Brito su concepción panpsiquista del universo, Figueiredo no hallará la tranquilidad ambicionada: "Soy un ser crepuscular atormentado por una duda infinita y, al mismo tiempo, creyente", decía de sí mismo [123].

En *Algumas reflexoes sobre a filosofía de Farías Brito*, Figueiredo se adhiere al *Credo ut intelligam* de San Agustín. Piensa que la filosofía es la acción de la fe, tal como las religiones son la acción de la filosofía. Destaca el valor del sentimiento en la vida del hombre, cuan-

[123] Citado por A. Sánchez Reulet, Ob. cit., p. 301.

do dice: "Sólo existe de verdaderamente universal en el hombre el sentimiento de ser y el sentimiento de los fines morales de la vida, y si estos sentimientos resisten la individuación, es porque ellos tienen existencia *ante rem,* en el espíritu divino, como dice Santo Tomás, renovando las doctrinas de Platón y San Agustín". Ahora bien, estos sentimientos —dice Figueiredo—, como certeza absoluta que son, dependen de la fe y no del conocimiento. La fe es la que nos hace vivir y sentirnos a nosotros mismos como existentes.

En su libro posterior, *Pascal e a inquietaçao moderna,* combate el misticismo individualista por considerarlo como la negación misma de la religión y de la vida. La unión entre Dios y el hombre postulada por este misticismo no es la de una unión íntima fundada en la fuerza de la adoración, sino una especie de intimidad entre dos seres considerados iguales o casi iguales. De ahí también que el misticismo individualista sea un idilio religioso a cuyo lenguaje le falta el verdadero espíritu de adoración. Tal es el caso de los místicos alemanes del romanticismo.

En Pascal, dice Figueiredo, sin embargo de haber sido señalado como el abuelo de los modernos individualistas, el problema es muy distinto. Porque en él no se da el caso de este lenguaje impropio y de igual a igual para con Dios: Dios sigue siendo el misterio perenne. Y es con terror como Pascal levanta su voz en la súplica y en la adoración.

Jackson de Figueiredo combatió al racionalismo de la manera más radical, así como a las doctrinas positivistas

y mecanicistas que por aquella época se enseñoreaban en el Brasil. A la razón sólo le reconocía una importancia pragmática, encaminada a la elección de lo útil para la vida. Pero, rodeando esta misma razón —escribía a propósito de las ideas filosóficas de Farías Brito—, hay en nuestro mundo interior sombras de instintos delicadísimos, "inferiores o superiores a ella, que nos guían también y la ayudan en este tremendo viaje al borde de los abismos".

Su concepción del saber era existencialista, dice Francovich, pues pensaba que no era la razón la que nos llevaba al conocimiento, sino esa realidad fundamental que es nuestro propio ser. "El conocimiento —escribía— no nos viene de ningún esfuerzo especulativo. Nos viene de ser, de ser lo que somos." [124]

Con Kant, aceptaba la distinción entre *fenómeno* y *nóumeno*, aunque atribuía a dichos conceptos un sentido que no era el peculiar del pensamiento kantiano. El *nóumeno* era "Dios, en sí mismo, imposible de ser conocido, pero dejándose presentir". Los *fenómenos*, en cambio, eran partes del *nóumeno* divino, que se habían desprendido y degradado y que aspiraban a regresar al seno original [125].

Para Figueiredo, la esencia de la vida era el dolor. "Tal vez el universo sea un dolor eterno e infinito —escribía— del cual somos parcelas más o menos conscientes." Por eso, para él la filosofía debería ocuparse de la tragedia del hombre concreto antes que de abstracciones carentes de todo contenido. "La mayor filosofía sería para mí un tra-

[124] Citado por G. Francovich, Ob. cit., p. 122.
[125] Véase G. Francovich, Ob. cit., pp. 122-123.

tado del dolor —escribía—, libre de formulitas científicas, aquel en que el filósofo demostrase la más dolorosa experiencia, mostrase la conciencia ignorada del delirio, la conciencia ignorada del moribundo, la conciencia ignorada del que fue degollado, la conciencia ignorada del terror; esto al mismo tiempo que lo que se sabe de los lados más comunes de esta tragedia en que nos debatimos." [126]

Figueiredo no se cansó jamás de defender los principios del orden y la autoridad frente a los supuestos individualistas del liberalismo. La libertad la consideraba incompatible con una sociedad organizada. "Es necesario —escribía— que la palabra autoridad reaparezca en las escuelas dentro de la misma moldura de adoración que se ha dado hasta hoy a la palabra libertad." Y, en forma aún más radical, calificaba el principio de la libertad de conciencia como "el más idiota y por eso mismo el más divinizado de los dogmas revolucionarios" [127].

[126] Véase G. Francovich. Ob. cit., p. 124.
[127] Ibid., p. 129.

Capítulo IV

LA FILOSOFIA ACTUAL

OFRECER UN cuadro completo de la filosofía que hoy se desenvuelve en Latinoamérica es muy difícil, por faltar todavía la suficiente perspectiva histórica para juzgarla, mucho más si se tiene en cuenta que los movimientos filosóficos presentes están apenas iniciados y sujetos a variaciones que podrán hacer modificar la apreciación al cabo de muy corto tiempo [128].

[128] Para un conocimiento más detallado de nuestra filosofía actual, pueden consultarse, además de los trabajos citados en la bibliografía general, los siguientes: R. Frondizi: *Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea,* en "Minerva", vol. I, N.º 2, Buenos Aires, 1944; F. Miró Quesada, *La filosofía en el Perú actual, en* "El Comercio", de Lima, 4 de mayo de 1939; E. Molina, *La Filosofía en Chile en la Primera Mitad del Siglo XX,* Ed. "Nascimento", Santiago, 2.ª ed., 1953; M. Kempff Mercado, *La filosofía actual en Bolivia,* en "Estudios y Notas de Filosofía", Tucumán, 1952; C. Finlayson, *La filosofía en la Argentina,* en "Universidad de Antioquia", N.º 70, Medellín, 1945; L. Villalba Villalba, *La filosofía en Venezuela,* en la "Revista del Instituto Pedagógico Nacional", Año II, Nos. 1 y 2-3, Caracas, 1945; José A. Franquiz, *Panorama de la filosofía en Puerto Rico,* en "La Nueva Democracia", Nueva York, agosto 1945; Adolfo Menéndez Samará, *Apuntes sobre la filosofía en México,* en "Letras de México", México, 15 de enero de 1941, pp. 4 y 8; Waldo Ross, *Crítica a la filosofía cubana de hoy,* en "Lyceum", N.º 38, La Habana, 1954; Alberto Wagner de Reyna, *La filosofía en el Perú con-*

Consideramos sí que las diversas disciplinas filosóficas cuentan con representantes especializados que las cultivan. Así, son frecuentes las publicaciones sobre psicología, lógica, epistemología, gnoseología, ontología, ética, filosofía de los valores, del derecho, historia de la filosofía, estética, etc. Revistas especializadas y periódicos registran permanentemente ensayos y artículos sobre dichos géneros filosóficos, no escaseando tampoco los libros orgánicos.

Al lado de las muchas facultades de filosofía funcionan también las sociedades filosóficas que realizan una importante labor de divulgación. Generalmente constituidas a base de profesores universitarios, mantienen la seriedad indispensable para que su labor no degenere en el *diletantismo* pseudocientífico, que tanto mal nos ha hecho en otras esferas de actividad.

Los diversos congresos internacionales de especialistas que se han celebrado en nuestros países [129] acusan un interés creciente por los problemas filosóficos y han dado la oportunidad para establecer relaciones directas entre los dedicados a estas disciplinas y a un mayor intercambio de ideas entre los mismos. Fruto de dichos congresos ha sido la creación de la Sociedad Interamericana de Filosofía, que agrupa en su seno a las distintas sociedades filosóficas de

temporáneo, "Revista de Educación", N.º 63, Santiago, 1954; y además la Revista "Cursos y Conferencias", N.º 272, Buenos Aires, 1956, que trae siete estudios sobre la filosofía en distintos países americanos.

[129] El I Congreso Interamericano de Filosofía se realizó en Haití, en 1944; el II, en Nueva York, en 1947; el III, en México, en 1950; el IV, en Santiago, en 1956, y el V, en Washington, en 1957. Además, se han celebrado sendos congresos internacionales en Lima (1951) y en Sao Paulo (1954) como conmemoraciones de centenario.

las Américas. Además, en dichos eventos académicos —como en los de México, Lima, Sao Paulo y Santiago— se han hecho presentes destacadas figuras de la filosofía europea, lo que ha dado la oportunidad para que la mente americana alterne con el pensamiento de ultramar.

Las tendencias más modernas de la filosofía de nuestro siglo, como la fenomenología, el existencialismo, el intuicionismo, el pragmatismo, el neorrealismo, etc., y las direcciones mayormente explotadas, como la filosofía del espíritu, la filosofía de la cultura, la axiología, la antropología filosófica, la psicología de la forma, la lógica simbólica, etc., cuentan con representantes en los distintos países americanos. Indudablemente que en este orden los filósofos que más han influido en América han sido los alemanes, sobre todo Dilthey, Husserl, Scheler, Hartmann y Heidegger. Después de la influencia de Bergson a comienzos de siglo, los franceses se han hecho presentes a través de Maritain, Marcel y Sartre. De la filosofía italiana sólo nos ha llegado el impulso del binomio Croce-Gentile, aunque Papini también ha sido muy leído. Ortega y Gasset ha sido, sin duda alguna, el filósofo español más estudiado, y tal vez el que más ha influido en las promociones que al amparo de sus ideas intentaron hacer una filosofía que partiera de la *circunstancia americana* [130]. Después de él, tenemos que reconocer la influencia directa ejercida por los profesores españoles refugiados en nuestros países a partir de 1938.

Si algún rasgo peculiar se pretende descubrir en el pa-

[130] Sobre estas influencias, véase F. Romero, Ob. cit.

norama de nuestra filosofía de hoy que la singularice de la europea, lo encontraremos, sobre todo, en una preocupación por los problemas sociales en su forma más lata y en la tendencia a profundizar en una reflexión sobre el puesto que ocupa el hombre americano y su destino. Paralelamente a estas reflexiones, la mente filosófica está empeñada en una seria revisión de su pasado histórico para estatuir críticamente los valores que podrá aprovechar en su tarea futura.

De todos modos, también podemos destacar el importante papel que juega la idea de libertad y la insistencia en las valoraciones morales. Un optimismo creador —a veces demasiado ingenuo— alienta casi todas las obras, posición que contrasta con importantes sectores de la actual literatura filosófica europea. Pero el optimismo es la posición espontánea y auténtica de nuestro hombre: desemejarnos de Europa en dicha actitud es ya pensar por nuestra propia cuenta, que es a lo que aspiramos. Una filosofía pesimista en nuestro medio sólo puede ser el fruto de un excéntrico o de un repetidor de "verdades" ultramarinas.

En el párrafo siguiente nos ocuparemos del pensamiento de Francisco Romero, al que hemos tomado como representante de nuestra filosofía actual. Con esto no pretendemos subestimar las valiosas figuras que en la hora presente trabajan tesoneramente por la filosofía en los distintos países americanos. Lo hemos hecho sólo por cuanto su abundante producción escrita exige una exposición más o menos detallada, y, además, como un homenaje a quien

con mayor interés se ha preocupado por el adelanto de las disciplinas filosóficas en nuestro medio.

El último párrafo lo destinaremos a ofrecer un cuadro panorámico de las tendencias y representantes principales que encontramos en algunos países. El carácter esquemático del trabajo no nos permitirá sino hacer indicaciones generales. De todos modos, creemos que siempre se logrará una imagen aproximada de la marcha del pensamiento filosófico en Latinoamérica.

1. Francisco Romero

NACIDO EN Sevilla, en 1891, se trasladó con sus padres a la Argentina cuando aún era niño. Siguió la carrera de las armas para abandonarla cuando los compromisos surgidos de su definida vocación filosófica —cátedras universitarias— la tornaron incompatible con ellos.

No sabemos hasta dónde se pueda considerar con justicia a Romero un discípulo de Korn. Fueron sí grandes amigos y Romero le debe mucho, sobre todo en los primeros años de su formación intelectual, como él mismo se ha encargado de reconocerlo. En 1931 lo substituyó en la cátedra de gnoseología y metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, aunque ya antes se había desempeñado como profesor suplente en la misma Facultad. Sus enseñanzas en las Universidades de Buenos Aires y La Plata fueron interrumpidas durante el período 1946-1955: intervenida por la dictadura la Universidad argentina, Romero, consciente como el que más de la dignidad de la cátedra, voluntariamente se retiró de ella.

Durante el período de receso, Romero continuó su labor docente desde el "Colegio Libre de Estudios Superiores", lo que le permitió además desarrollar cursos en diversos centros del interior del país. Repetidas invitaciones de universidades extranjeras ha rechazado por sus múltiples ocupaciones y compromisos. Es director de la revista *Realidad*, y dirige también la "Biblioteca Filosófica" de la Editorial Losada. Permanentemente colabora en revistas y periódicos de su país y el extranjero. Esto, sin interrumpir en ningún caso su auténtica labor filosófica que se objetiviza mediante la regular aparición de sus obras. Hasta ahora ha publicado más de una docena de libros, todos ellos de muy buena calidad filosófica y de prosa impecable.

Un aspecto que no se puede olvidar cuando se habla de Romero es el de su constante preocupación por todo lo que se refiere al pensamiento americano. Nadie ha hecho más que él en lo que se refiere a dicha dimensión de nuestro pasado. Además de los estudios originales que le debemos [131], ha incitado a la investigación histórico-filosófica en los distintos países, creándose así una atmósfera de beneficiosa emulación que en estos últimos años ha dado promisorios frutos. En esta forma se ha convertido Romero en el elemento imprescindible de consulta para cualquier trabajo sobre estos temas.

A continuación trataremos de precisar, aunque en for-

[131] Fuera del libro sobre *Alejandro Korn* (en colaboración con A. Vasallo y L. Aznar), tiene publicados trabajos sobre Varona, Vaz Ferreira, Deústua, etc., y, finalmente, su libro *Sobre la Filosofía en América*, que llevamos citado.

ma apretada, las notas más características de su pensamiento filosófico [132].

En todos los escritos de Romero se descubre con facilidad cuál fue la temática que mayormente lo absorbió. Esto le ha impreso a sus obras un sello unitario que facilita grandemente su lectura. Casi no encontramos en ellas oscilaciones y sus trabajos posteriores son más bien de ahondamiento con respecto a los anteriores. La seriedad de sus reflexiones tal vez en parte se respalda en este progresivo repensamiento de los problemas centrales.

La inspiración inicial indudablemente que la ha recibido de la problemática de nuestro tiempo. Son los temas que andan enlazados a los nombres de Scheler y Hartmann, en primer lugar. Bergson, Dilthey y Rickert también forman —aunque en menor medida— dentro de los cuadros de su filosofía. De Ortega parece haber recogido algunas ideas sobre el sentido de la historia.

Romero ha perfeccionado en trabajos sucesivos sus ideas relativas a una antropología filosófica, para darnos, además de ésta, la perspectiva de una filosofía de la cultura [133].

Su propósito más inmediato está encaminado al de una

[132] Entre otros, han escrito sobre Romero: E. S. Brightman, Domingo Casanovas, J. Ferrater Mora, José A. Franquiz, R. Frondizi, John H. Hershey, F. Larroyo, A. Sánchez Reulet, J. Adolfo Vázquez, etc.

[133] Véanse *Programa de una filosofía* y *Trascendencia y valor,* en *Papeles para una Filosofía,* Ed. "Losada", Buenos Aires, 1945, pp. 7-45, así como *Filosofía de la Persona,* Ed. "Losada", Buenos Aires, 1944, en sus dos primeros capítulos. Sobre todo, debe consultarse su libro *Teoría del Hombre,* Ed. "Losada", Buenos Aires, 1952, obra capital para el estudio de este problema.

descripción del hombre, localizándolo dentro de su ámbito singular. En este problema juega un papel preponderante el concepto de trascendencia, motivo por el que le dedicaremos nuestra atención.

Para Romero, en la edad moderna, que tiene tras sí el trascendentismo medieval, fue subtituido éste por un inmanentismo que se manifiesta en la filosofía, la religión y el derecho. El cartesianismo y en general todo el racionalismo es la inmanentización del saber, como la Reforma lo fue del creer y el derecho natural del poder. Esta actitud inmanentizadora se extiende también a la concepción mecánica de la realidad y a la psicología. Esto le lleva a Romero a afirmar la coincidencia entre inmanentización y racionalización en la edad moderna.

Pero a partir del romanticismo —en que aparecen los primeros atisbos trascendentistas— la tarea filosófica de nuestro tiempo parece retomar el hilo del pensamiento medieval, aunque modificado en gran medida: si la Edad Media trasciende hacia Dios, la época actual trasciende hacia los valores absolutos. Apoya su aserto sobre el trascendentismo actual en el hecho de que el temporalismo ocupa un lugar importante en la filosofía de hoy, y por ser el tiempo uno de los caminos de la trascendencia, causa esta última por la que el racionalismo pasado la excluyó del interior del ser.

El importante y actual problema de la estructura, que ha tenido su principal predominio en la psicología (Koffka, Wertheimer, Kohler) y en las ciencias del espíritu (Dilthey), es el que sirve de base a la antropología tras-

cendentista de Romero. Funda su interpretación de la realidad en dicha noción, que, como es sabido, se opone a las explicaciones atomistas y racionalistas que sostienen el carácter inmanente del Universo.

Desde dicho punto de vista —el estructural— considera Romero que la realidad se dispone en cuatro planos: el plano físico o inorgánico, el de la vida, el del psiquismo intencional y el del espíritu [134]. Hay que tener en cuenta la manera cómo son entendidos dichos planos y las relaciones que guardan entre sí.

Cada uno es soporte del siguiente; en él surge, de él se alimenta y lo supera. "En esta sucesión de planos se manifiesta un notorio crecimiento del trascender. En el plano físico es donde la trascendencia es menos visible, donde más puede imaginarse una pura inmanencia; de ahí que los intentos de una rigurosa interpretación racionalista de la realidad hayan sentido predilección por las "explicaciones hacia abajo", es decir, por la concepción de que el orden físico es el único con dignidad substancial o metafísica, y que todo lo demás es epifenómeno de lo físico, mero resultado fortuito del juego de la materia. En la vida la trascendencia es ya evidente. Los seres vivos son activísimos focos de trascendencia en cuanto individuos, en cuanto especies y sobre todo en cuanto integran conjuntamente el curso total de la vida, proliferando sobre el plano inorgánico y colonizándolo, sucediéndose y reemplazándose en la serie de las generaciones, en las cuales se trascienden los progenitores y parecen seguir trascen-

[134] *Teoría del Hombre*, p. 207.

diéndose, aún después de desaparecidos, en la continuidad de un mensaje vital consignado a remotas lejanías. En el psiquismo intencional el trascender es todavía más patente: la intencionalidad consiste precisamente en la trascendencia hacia el objeto. El sujeto es el punto de partida de innumerables, de continuos actos trascendentes, y el horizonte para tales actos es prácticamente ilimitado, porque todo es objetivable, todo es o puede ser blanco de intenciones. La realidad entera, con todos sus ingredientes, así reales como irreales, se ha convertido en el escenario donde el individuo intencional desempeña su papel, un papel que no consta sino de actos de intencionalidad, de trascendencia. Esta trascendencia, sin embargo, no es plena. El individuo intencional refiere sus actos a sí; se tiene a sí mismo en cuanto individualidad existencial, por la instancia última, a la cual quedan atados por vínculos de intereses todos sus actos. Tal limitación o relativización del trascender desaparece en la actitud espiritual, en la cual se corta toda referencia efectiva del acto al sujeto, salvo la de ser acto suyo. El sujeto, podríamos decir, es punto de partida del acto, pero no punto de llegada, como lo es en el acto puramente intencional por la vía de un interés concreto e individual en la finalidad del acto. El sujeto espiritual es, pues, un foco de puras trascendencias; en él alcanza el trascender el más alto grado posible. El ímpetu animador de toda la realidad logra así su triunfo y funciona con total autonomía, libre ya de cualquier residuo de inmanencia. Este funcionamiento consiste en extenderse sin ataduras ni coacciones sobre el conjunto; en volverse

especialmente sobre sí mismo, en cuanto principio informador de la realidad, en aprehenderse cognoscitivamente y en hacerse éticamente solidario consigo mismo." [135]

Hemos visto que, para Romero, los tres órdenes de la realidad que se escalonan sobre el plano físico manifiestan un progresivo incremento de la trascendencia. Así, hay más trascender en lo orgánico que en lo físico, en lo psíquico intencional que en lo orgánico y en lo espiritual que en lo intencional. "La trascendencia espiritual —escribe— señala el ápice y no tolera un escalón más alto; es trascendencia absoluta y total." [136]

Entre las varias notas que peculiarizan al espíritu —objetividad, universalidad, historicidad, etc.—, Romero destaca particularmente la de la trascendencia. Esto, por cuanto, como ya llevamos dicho, el acto espiritual se dispara hacia el objeto y en él se queda, sin referirlo de ningún modo a la singularidad del sujeto; en tanto que en el acto no espiritual hay una intención subjetivista, una subordinación del objeto a los fines del sujeto. Por eso sólo el acto espiritual realiza la trascendencia pura y "la verdad del ser es la trascendencia". [137] Es tan importante esta peculiaridad del ser espiritual en la filosofía de Romero, que nos dice: "El espíritu es pura trascendencia, y si se detuviese ante cualquier posibilidad de trascender, se autonegaría, parcialmente por lo menos". [138]

[135] *Teoría del Hombre,* pp. 207-209.
[136] Ibid., p. 211.
[137] Ibid., p. 213.
[138] Ibid., p. 233.

Como no es nuestro propósito ofrecer un resumen completo de sus ideas antropológicas, sino tan sólo señalar las notas más características de su pensamiento filosófico, no entraremos a otra clase de consideraciones. Su descripción del hombre está sí dominada toda ella por la idea de trascendencia, que la convierte de esta suerte en un notable esfuerzo de superación de las tendencias inmanentizadoras. En sus importantes consideraciones sobre los valores, la dualidad del hombre, la historicidad, el sentido, etc., se afirma cada vez más esta su manera de entender la realidad.

2. Tendencias y representantes

En lo que sigue, revisaremos sumariamente el estado actual de los estudios filosóficos en los países latinoamericanos donde la producción de este género ha sido mayor. De más estará decir que en una exposición como la presente no nos ha de ser posible detenernos, como lo hubiéramos deseado, en algunas figuras que bien se merecen una atención especial. Tampoco pretendemos referirnos a todos los que se dedican al cultivo de dichas disciplinas —empresa prácticamente imposible de ser realizada—, sino a aquellos que, por la calidad de su producción escrita, tienen asegurado un justo puesto dentro de nuestro escenario filosófico.

En la Argentina, la marcha del pensamiento filosófico adquiere consistencia y regularidad a partir de los grupos que se organizan alrededor de Korn. En la hora presente

cuenta dicho país con un apreciable número de personas que se dedican exclusivamente al cultivo de la filosofía. En Buenos Aires, La Plata, Tucumán, Córdoba, etc., la actividad filosófica es intensa y está en manos de elementos notoriamente capacitados. Nos referiremos a algunos de ellos.

Risieri Frondizi, formado en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, que ha trabajado al lado de Francisco Romero. Como éste, también renunció a sus cátedras durante la tiranía. Ha profesado en Pensilvania, Yale y Puerto Rico. Además de algunos valiosos trabajos sobre filosofía americana, tiene publicado *El Punto de Partida del Filosofar* (1945), en el que en forma programática ha expuesto los principios fundamentales de una doctrina que ha sido calificada de un empirismo total o integral, y en el que "la teoría general de la experiencia se presenta inclusive como algo destinado a substituir la ontología clásica", en palabras de Ferrater Mora. Su último libro, *Substancia y Función en el Problema del Yo* (1952), que puede ser mejor entendido si partimos de sus ideas expuestas en el anterior, es un medular estudio de las vicisitudes sufridas por el concepto del yo en estos últimos siglos. Los extremos del dilema —substancialismo y atomismo—, representados por Descartes y Hume, son cuidadosamente criticados por Frondizi para postular una concepción estructuralista del problema del yo [139].

[139] Véase nuestro comentario al referido libro en la revista "Kollasuyo", de la Universidad de La Paz, 1953.

En el problema de los valores [140], Frondizi se coloca frente a las posiciones objetivistas de Scheler, Hartmann y Ortega, sin ceder tampoco a las tentaciones de un fácil subjetivismo que conduce frecuentemente a un escepticismo moral. Después de criticar ambas posiciones extremas, apela a la "experiencia valorativa" —como un hecho concreto fundado en "un sujeto valorando un valor encarnado en un bien"— para determinar los ingredientes subjetivos y objetivos que intervienen en toda valoración auténtica.

De este modo, encuentra Frondizi que el valor no puede separarse del complejo estructural o "situación" concreta en que se da. Ni hay valoración sin valor (subjetivismo), ni valor fuera de una valoración determinada (objetivismo). Ambos ingredientes se dan, pues, dentro de una relación o, como prefiere llamarla, de una "situación". Unas veces, como sucede con los valores de lo agradable, preponderan los factores subjetivos; en cambio, en otras, como en las valoraciones éticas, los objetivos. Pero en ningún caso se da un solo factor aislado. Esto es lo esencial: el valor y la valoración forman una estructura compleja e indisoluble, al decir de Frondizi.

Aníbal Sánchez Reulet, al igual que Frondizi, se formó en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires y ha trabajado al lado de Romero. Durante la tiranía renunció a sus cátedras y se fue a los Estados Unidos, donde actualmente ocupa la dirección de la división de Filosofía del Departamento de Asuntos Culturales de la Unión

[140] *Sobre la objetividad de los valores,* comunicación al IV Congreso Interamericano de Filosofía de Santiago, 1956.

Panamericana. Es autor de *Raíz y Destino de la Filosofía,* obra de agudos análisis y observaciones originales. En *La Filosofía Latinoamericana Contemporánea,* conjunto antológico de un inapreciable valor informativo y que nos ha sido de gran utilidad para la preparación del presente trabajo, Sánchez Reulet presenta doce estudios monográficos en impecable prosa. En la selección de los fragmentos que transcribe, ha demostrado muy buen sentido crítico, pues nos ofrece lo mejor de la producción de los pensadores estudiados.

Eugenio Pucciarelli, hasta hace poco profesor en la Universidad de La Plata y actualmente en la de Venezuela, se ha distinguido principalmente en la lógica (*Lógica y Nociones de Teoría del Conocimiento,* Buenos Aires, 1938, en colaboración con F. Romero) y por sus penetrantes estudios a la filosofía de Dilthey (*Introducción a la Filosofía de Dilthey* y *La Psicología de Dilthey,* en "Publicaciones de la Universidad de La Plata", TT. XX y XXI). Pucciarelli es poseedor de una amplia información filosófica y en sus trabajos se pone de manifiesto al expositor claro y riguroso que penetra en lo esencial de los problemas que se plantea.

Carlos Astrada, profesor en las Universidades de Buenos Aires y La Plata, se orientó en un comienzo en la dirección de la fenomenología y el existencialismo que recibió en Colonia y Friburgo de Scheler, Husserl y Heidegger. Las influencias de este último están claras en *El Juego Existencial* (1933), *Temporalidad* (1943) y en *Ser, humanismo, "existencialismo". Una aproximación a Hei-*

degger (1949). Y es precisamente en la "analítica del *Dasein*", de Heidegger, donde Astrada pretende encontrar los instrumentos adecuados para la dilucidación del peculiar modo existencial del hombre americano.

Juan Adolfo Vázquez, hasta hace poco profesor de metafísica en la Universidad de Tucumán y director de la revista *Estudios y Notas de Filosofía*. Además de algunas traducciones y comentarios bibliográficos, tiene publicados: *Ensayos Metafísicos* (1951) y *Metafísica y Cultura* (1954). En dichos *Ensayos* —cinco en total—, que fueron escritos separadamente y luego ofrecidos en forma de libro, Vázquez se plantea agudos problemas que van desde la ontología actual —el retorno a que asistimos en el presente siglo— hasta una metafísica de la muerte, que desarrolla a propósito del libro de José Ferrater Mora sobre dicho tema (*El Sentido de la Muerte*). Vázquez ha pasado del estudio de la fenomenología de Husserl y el realismo en Nicolai Hartmann a preocuparse por las raíces de la metafísica en Platón, Plotino, San Agustín y Santo Tomás, principalmente.

Angel Vasallo, influido por Pascal, Kierkegaard y Blondel, dicta la cátedra de ética en la Universidad de Buenos Aires. Sus ideas metafísicas están expuestas en los *Nuevos Prolegómenos a la Metafísica* (1938), teniendo, además, un *Ensayo sobre la ética de Kant y la metafísica de Hegel* (1945).

La filosofía tomista cuenta también con algunos valiosos representantes en la Argentina, de algunos de los cuales pasaremos luego a ocuparnos.

Monseñor Octavio Nicolás Derisi, profesor de gnoseología y metafísica en la Universidad de La Plata, dedicado sobre todo a la filosofía escolástica y a los problemas de la ontología. Derisi es el conductor del tomismo argentino y con él han trabajado Belisario Tello, José María de Estrada y otros. Entre sus escritos más importantes podemos citar *Los Fundamentos Metafísicos del Orden Moral, Esbozo de una Epistemología Tomista* y *La Persona* (*Su Esencia, Su Vida, Su Mundo*).

Nimio de Anquin, que después de realizar estudios con Cassirer en Alemania, fundó en la Argentina, en 1928, el Instituto Santo Tomás de Aquino. Anquin sólo ha publicado trabajos menores, como ensayos y monografías. Entre ellos podemos citar *Las dos Concepciones del Ente en Aristóteles* y *La Protoética Aristotélica según W. Jaeger.*

Juan R. Sepich, profesor de ética en la Universidad de La Plata, que ha publicado una *Lógica Formal*, sendas introducciones a la filosofía y a la ética, así como dos trabajos dedicados a la filosofía de Heidegger. Después de Sepich, podemos también citar a Ismael Quiles (*La Esencia del Tomismo, La Persona Humana,* etc.), Diego Pró (*Tres Aspectos de la Cultura, Estudios de Filosofía,* etc.) y Manuel Gonzalo Casas, que fue profesor en las Universidades de La Paz y Tucumán. Casas ha publicado recientemente una *Introducción a la Filosofía* (1954), de marcado acento tomista [141].

En el campo de la estética y la psicología se destaca

[141] Sobre el tomismo argentino, consúltese el último capítulo de la referida *Introducción*, de Casas.

Juan Luis Guerrero, antiguo profesor de la Universidad de Buenos Aires. Su *Psicología,* que contempla las más modernas doctrinas fenomenológicas y estructuralistas, ha tenido una amplia difusión en el continente. La Universidad de Columbia hace poco que editó su trabajo *Qué es la Belleza.* Luis Felipe García de Onrubia, director del Instituto de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, también ha aportado con trabajos originales en el campo de su especialidad.

Finalmente, dentro del terreno de la filosofía del derecho, se destaca Carlos Cossio, profesor de la Universidad de Buenos Aires y fundador del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica. Cossio, que fue un gran divulgador de las doctrinas de Kelsen en América, ha seguido luego el método fenomenológico en sus trabajos y es autor de una original doctrina que se halla expuesta en su *Teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de la libertad.*

En México, a partir de los cursos de Antonio Caso y sobre todo bajo la influencia de Ortega y Gasset con su doctrina de la *razón vital,* empiezan a despertar una nueva conciencia filosófica y un nuevo interés por los problemas de la cultura mexicana. En esta dirección han venido trabajando, vencido el primer cuarto de siglo, un importante grupo de pensadores y profesores universitarios.

José Romano Muñoz, profesor de ética en la Escuela Nacional Preparatoria, ha tenido una importante participación en la difusión de estas ideas. En su libro *El Secreto del Bien y del Mal* trata de dicho problema y se halla inspirado en la ética de Nicolai Hartmann. Para Romano Mu-

ñoz la sabiduría interesa más que la ciencia, pues es aquélla la que satisface nuestras preocupaciones vitales más profundas. "Mi preocupación fundamental —escribe— ha sido siempre ésta: ¿quiénes somos?, ¿qué estamos haciendo aquí en este mundo?, ¿hacia dónde vamos? Es la honda preocupación vital de todos los espíritus, a quienes la ciencia nos interesa menos que la sabiduría."

La filosofía de la cultura mexicana nació al calor de las ideas de Ortega. En su frase *Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo,* "veía el que esto escribe —anota Samuel Ramos— una norma qué aplicar a México, cuya realidad y cuyos problemas eran completamente desconocidos para la filosofía".[142] En 1934 escribió su libro *El Perfil del Hombre y la Cultura en México,* con el propósito de indagar filosóficamente el pasado de su país. En *Hacia un Nuevo Humanismo* (1940), Ramos profundiza sus reflexiones sobre el sentido de la futura cultura mexicana. Además de su *Historia de la Filosofía en México,* que tanto hemos aprovechado en la preparación del presente trabajo, tiene publicada una *Filosofía de la Vida Artística* (1950), en la que desarrolla con hondura sus ideas estéticas.

Eduardo García Maynez, que estudió derecho en México y filosofía en Viena y Berlín, es profesor en la Universidad de México y presidente del Centro de Estudios Filosóficos de la misma. En sus varios libros, como *El Problema Filosófico-Jurídico de la Validez del Derecho*

[142] S. Ramos, Ob. cit., p. 153.

(1935), *El Derecho Natural en la Epoca de Sócrates* (1939), *Introducción al Estudio del Derecho* (1940), etc., aboga por la validez puramente formal del derecho frente a las afirmaciones del positivismo kelseniano.

El neokantismo está representado en México por Francisco Larroyo, para quien "la especulación filosófica debe limitarse exclusivamente al campo de la cultura o mundo de los valores, sin hacer caso para nada del llamado mundo de la "metafísica", pues ésta tuvo su razón histórica de existir, de la misma manera que la alquimia de la Edad Media y que la teoría del flogisto en el siglo XVIII. Pero así como ningún hombre de ciencia de nuestros días se propone buscar la piedra filosofal y la panacea de todos los males, resulta extraño que en el marco de la filosofía no se abandonen viejos problemas sin sentido y antiguas doctrinas carentes de prueba".

A sus obras didácticas y críticas, que son muchas, debemos sumar las importantes traducciones que a él se deben, sobre todo la de la *Historia de la Filosofía,* de W. Windelband.

Dentro de la misma línea del neokantismo se encuentra el profesor Adolfo Menéndez Samará, que ha trabajado sobre todo en los problemas de la estética y la psicología. Entre sus muchos escritos podemos citar *La Estética y sus Relaciones* (1936), *La estética y su método dialéctico. El valor de lo bello* (1937), *Dos Ensayos Sobre Heidegger* (1939), *Menester y Precisión del Ser* (1946), etc.

La filosofía escolástica en su dirección neotomista está representada en México por el profesor de la Facultad de

Filosofía y Letras, Oswaldo Robles. Ha escrito *Esquema de Axiología* (1938), *Kant y la Metafísica* (1936), etc.

Finalmente, de las promociones más jóvenes, Leopoldo Zea, profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, es la figura de mayor relieve. Influido por Ortega y Heidegger, sus trabajos más importantes, como *El Positivismo en México, Apogeo y Decadencia del Positivismo en México* y *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo,* están encaminados a la investigación e interpretación del pasado cultural mexicano. En su agudo ensayo *En Torno a Una Filosofía Americana* (1945), plantea desde interesantes perspectivas el carácter problemático de nuestra filosofía.

Continuando el movimiento operado por el "Ateneo de la Juventud", Zea está preocupado por el estudio del ser del mexicano —en su realidad concreta, histórica—, para de ahí pasar a considerarlo dentro de su cultura y deducir sus posibilidades futuras de desenvolvimiento. En estos intentos sobresalen también Luis Villoro, Emilio Uranga, Jorge Portilla y otros.

Reiteradamente ha sido destacada también la importante contribución prestada al adelanto de los estudios filosóficos en dicho país por los profesores españoles José Gaos, Joaquín Xirau, Juan David García Bacca, Luis Recaséns Siches, Juan Roura Parella y Eduardo Nicol, refugiados en México a partir de 1938, y profesores todos ellos en la Facultad de Filosofía y Letras.

En el Perú, la filosofía se desenvuelve dentro de un ritmo de notable progreso y un importante grupo de pro-

fesores trabaja desde la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos en colaboración estrecha con la Sociedad Peruana de Filosofía. La *Biblioteca* de esta última ha realizado una interesante serie de publicaciones filosóficas.

Mariano Iberico, sucesor de Deústua en la cátedra de estética en la Facultad de Letras, y, como éste, influido por Bergson, ha desarrollado una original doctrina metafísica que lo acredita como un pensador fino y profundo. Entre sus varios libros publicados deben recordarse, sobre todo, *El Sentimiento de la Vida Cósmica* (1939) y *La Aparición* (1950). En este último, que es la culminación de su pensamiento filosófico, desarrolla una ontología en la que el ser del hombre es su *aparecer,* llegando a una forma de panteísmo del que se salva mediante el principio que denomina del "desdoblamiento ontológico". *Ser, Aparecer* y *Contemplación* constituyen los tres elementos que se dan en el hombre y que lo configuran así como el único ser ontológicamente perfecto.

Honorio Delgado ha trabajado junto con Iberico en la *Psicología* (1933) y son muy importantes sus trabajos sobre psicoanálisis y biología. Formado en la escuela alemana, ha recibido también la influencia de Freud y Blondel. La fenomenología de Husserl y Scheler lo ha llevado a defender una posición objetivista en axiología. Además de la *Psicología,* tiene trabajos sobre Freud, Stanley Hall, Keyserling, etc., y entre sus libros más recientes, *La Personalidad y el Carácter* (1943) y *Ecología, Tiempo Anímico y Existencia* (1949).

Oscar Miró Quesada, dedicado a la epistemología, tie-

ne publicados, entre otros libros, *La Realidad del Ideal* (1922), *Psicología Integral* (1925), *Lo que es la Filosofía* (1934), *El Número y la Realidad* (1944), etc. En este último aborda los problemas filosóficos planteados por las matemáticas, respaldado en una rica versación científica. En forma literaria, aunque no por ello menos precisa, ha escrito: "El cálculo matemático es, pues, como un ave fecunda que desciende de lo alto, se posa en la tierra y emprende, de nuevo, el vuelo a las regiones superiores del espíritu llevando entre sus garras la presa de la realidad".

Francisco Miró Quesada, profesor en la Facultad de Letras, se halla orientado en las direcciones de la fenomenología y trabaja en los problemas de la epistemología y la lógica simbólica. Es uno de los más inquietos impulsores de la filosofía en el Perú y ha realizado estudios de investigación sobre el pasado filosófico de América. Además de *El Problema de la Libertad y la Ciencia Moderna* (en colaboración con su padre, Oscar Miró Quesada), tiene publicados *Sentido del Movimiento Fenomenológico* (1941), *Lógica* (1946) y *Ensayos*: *I. Ontología* (1951).

Los grupos católicos en el Perú, que actúan principalmente desde la Universidad Católica, deben ser muy tomados en cuenta por contar con elementos notoriamente capacitados. Nos ocuparemos sumariamente de algunos de ellos.

Víctor Andrés Belaúnde, que ha tenido una gran influencia en el Perú como político y sociólogo (*El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos*, 1908; *La Realidad Na-*

cional, 1930, etc.), ha sido durante largos años el más conocido representante del catolicismo. Sus lecturas predilectas las encontró en San Agustín, Pascal y Spinoza, sin olvidar el aporte que recibió de la filosofía de Kant.

En las siguientes palabras de Belaúnde encontramos su fe en las fuerzas espirituales que hace coincidir con el *tercer orden* de Pascal: "Sólo la afirmación de un límite inasequible, sólo la misteriosa atracción de un centro que supera a nuestros conceptos de reposo y movimiento, de tiempo y duración, puede elevar el significado de la existencia. Hay que colocar de nuevo, sobre la vida y sobre la materia, el Espíritu: absoluto cuyo contenido no lo pueden dar ni la inteligencia ni la intuición, sino una forma superior de conocimiento . . Nuestro ser reclama hoy más que nunca el tercer orden pascaliano, para librarnos del materialismo y del vitalismo. La futura filosofía girará alrededor de la filosofía de Pascal. En este sentido cabría hablar de su actualidad. Es actual porque es perenne". [143]

Alberto Wagner de Reyna es seguramente el representante más destacado de la filosofía católica en el Perú actual. Antiguo profesor universitario, en Alemania fue discípulo de Hartmann y Heidegger. En su filosofía trata de conciliar los principios del catolicismo con las concepciones de la filosofía de este último.

Para Wagner de Reyna la filosofía —como para los existencialistas— tiene su origen en la angustia y el des-

[143] Citado por A. Wagner de Reyna en *La filosofía en el Perú contemporáneo,* apartado de la "Revista de Educación", N.º 63, de Santiago de Chile, 1954, p. 4.

engaño. No es una interrogación curiosa o práctica —dice—, sino el latido de la misma humanidad al tener un indicio más de su contingencia. Por eso entiende la filosofía como una actitud de ansia o vértigo y no como una rama más del saber humano.

Su espíritu hondamente religioso se pone de manifiesto al terminar su confesión filosófica: "En la categoría, en la estructura de lo mítico —escribe— se produce el *apofasis* sobrenatural: la *epifanía*. Y esta plenitud superabundante rebasa los límites de su entidad, el Arcano invade al cosmos por la palabra, el mito se convierte en historia, Dios se hace hombre, el Logos se encarna. La marejada de la palabra de Dios entra en la historia, y en nuestro mundo se realiza el profundo significado de toda revelación, que es la salvación". [144]

Además de muchos ensayos y traducciones, es autor de *La Ontología Fundamental de Heidegger* (1939) y *La Teoría de la Verdad en Aristóteles* (1952).

Otros representantes de la filosofía en el Perú actual son Augusto Salazar Bondy, profesor en la Facultad de Letras; Luis Felipe Alarco, influido por Hartmann (*Nicolai Hartmann y la Idea de la Metafísica,* 1945; *Lecciones de Metafísica,* 1947, y *Ensayos de Filosofía Prima,* 1951); Walter Peñaloza (*La evolución del conocimiento helénico: Eleatismo-Ylozoísmo,* 1946); Ramiro Pérez Reinoso (*Ideas para una concepción histórica de la filosofía,*

[144] *Síntesis de mi pensamiento,* apartado de "Diálogo", N.º 3, Buenos Aires.

1931; *Mensaje sobre el destino de la cultura en América Latina,* 1947); Nelly Festini *(La imaginación en la teoría kantiana del conocimiento,* 1948), y Julio Chiriboga, que ha desarrollado una importante actividad docente.

El marxismo, que en el pasado contó con la figura prominente de José Carlos Mariátegui (1895-1930), está hoy representado por César Guardia Mayorga, profesor en la Universidad de Arequipa y autor de un *Léxico Filosófico* (1941) y *Filosofía y Ciencia* (1948). Dentro de la misma dirección también trabajó en la Universidad de Arequipa Antero Peralta Vázquez, como profesor de filosofía moderna.

En Cuba, uno de los países americanos donde la cultura colonial alcanzó un mayor grado de desarrollo, se desenvuelve actualmente una intensa actividad filosófica que gira en torno a la Universidad y a la Sociedad Cubana de Filosofía. Esta última edita la Revista Cubana de Filosofía, que ha alcanzado muy buen prestigio entre sus similares del continente.

Jorge Mañach, profesor de historia de la filosofía en la Universidad de La Habana, es autor del importante libro *Para una Filosofía de la Vida,* teniendo, además, muchos otros trabajos sobre temas históricos y de estética. Mañach es representante de un personalismo ontologista y su libro, *Examen del Quijotismo,* le ha asegurado un buen puesto en el pensamiento actual.

Roberto Agramonte, profesor de la Universidad de La Habana, se ha distinguido principalmente en los campos de la psicología, la sociología y en el estudio de la historia

de las ideas de su país. Entre sus obras podemos citar *Tratado de Psicología General, Compendio de Psicología, Sociología* y una *Filosofía Moral.* En trabajos menores se ha ocupado de Caballero, José de la Luz, Varona y otros.

Luis A. Baralt, también profesor en la Universidad de La Habana, es un investigador serio que se ha ocupado principalmente de los problemas de la estética y la lógica, aunque también ha incursionado con originalidad en el examen de los problemas que plantea la historia de la filosofía.

Máximo Castro, dedicado sobre todo a la lógica y a la historia de la filosofía, se distingue en sus trabajos por la rigurosidad en el análisis y su vasta información. En sus recientes *Estudios Filosóficos* (1953) demuestra gran profundidad y riqueza de pensamiento.

Humberto Piñera Llera, profesor agregado de la Universidad de La Habana y presidente de la Sociedad Cubana de Filosofía, sigue en sus escritos las orientaciones del existencialismo heideggeriano. Su último libro, *Filosofía de la Vida y Filosofía Existencial* (1952), mereció el premio nacional de filosofía de su país. Piñera Llera es un incitador a los estudios filosóficos y ha contribuido mucho a la difusión del pensamiento cubano de hoy.

La filosofía neoescolástica se halla representada en Cuba por Rosaura García Tudurí (*Introducción a la Lógica*) y Mercedes García Tudurí (*Introducción a la Filosofía*), ambas miembros de la Sociedad Cubana de Filosofía.

Finalmente, en el campo de la investigación histórico-filosófica, Medardo Vitier ocupa el lugar más importante.

Ha publicado varios estudios monográficos sobre las principales figuras del pensamiento cubano.

En Chile, después de la figura señera de Enrique Molina, de quien ya nos hemos ocupado, la actividad filosófica se desenvuelve en torno al Instituto Pedagógico de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, principalmente. Por su lado, la Universidad Católica y la Sociedad Chilena de Filosofía también participan en dicha tarea.

Pedro León Loyola, antiguo profesor del Instituto Pedagógico y presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía, tiene el indiscutible mérito de haber formado a las promociones que en la hora actual se dedican a la enseñanza de las disciplinas filosóficas en el país. Loyola ha sido un admirador de la filosofía francesa contemporánea y la mayor influencia parece haberla recibido de Boutroux. Aparte algunos trabajos breves, recientemente nos ha dado un libro sistemático: *Una oposición fundamental en el pensamiento moderno: causalidad y evolución* (1954). Su labor de educador a partir de 1918 —año en que se incorporó como profesor universitario— es sobre todo significativa por haberse operado hacia dicha época la superación del positivismo en Chile.

Jorge Millas, director de la División de Filosofía del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, es profesor de teoría del conocimiento y de filosofía moderna y contemporánea en la misma, así como de filosofía jurídica en la Escuela de Derecho. Unánimemente se lo reconoce como el más valioso representante del pensamiento filosó-

fico chileno de su generación. Aparte sus escritos literarios, podemos citar *Idea de la Individualidad* (1943); *Orígenes del Pensamiento Filosófico: Solón de Atenas* (1948); *Goethe y el Espíritu del Fausto* y *La Filosofía de la Acción en el Fausto* (Ed. Universitaria, Puerto Rico), etc. En Millas han influido Bergson y Ortega, y en su filosofía juega un papel importante la idea de la libertad. De Kelsen también ha recibido influencias en lo que respecta a su concepción formalista del derecho.

Félix Schwartzmann, profesor de historia y filosofía de las ciencias en el Instituto Pedagógico, se halla dentro de las corrientes de la epistemología moderna y asimismo se dedica al cultivo de las ciencias sociales. Aparte algunos trabajos menores, es autor de *El Sentimiento de lo Humano en América* (T. I, *Ensayo de Antropología Filosófica*, 1950; T. II, *Antropología de la Convivencia*, 1953), obra que se destaca por la seriedad y hondura con que interpreta los fenómenos sociales.

Clarence Finlayson, profesor de filosofía moderna y contemporánea en la Universidad Católica hasta 1954 —año en que murió—, elaboró en su corta existencia una metafísica de marcado acento neoescolástico y su preocupación principal fue el tema de Dios. Finlayson es considerado como el metafísico católico de mayor jerarquía en su país. Entre sus obras, podemos citar *Aristóteles y la Filosofía Moderna* (1936), *Intuición del Ser o Experiencia Metafísica* (1938), *Dios y la Filosofía* (1945), etc. Después de él, el padre Agustín Martínez es otro neoescolás-

tico que también trabaja en la Universidad Católica, habiendo publicado *La Teología en el Siglo XVII y XVIII* (1945), *Idearío de la Filosofía de San Agustín* (1948), etc.

Otros representantes de la filosofía actual en Chile, son: Mario Ciudad Vásquez, profesor de introducción a la filosofía en el Instituto Pedagógico; Luis Oyarzún, profesor de ética y estética; Humberto Díaz Casanueva, antiguo profesor de la Universidad de Chile, dedicado a los temas de la estética; Roberto Torreti, profesor de introducción a la filosofía; Karla Cordua, que después de haber realizado estudios en Alemania, ocupó la cátedra de lógica en la Universidad de Chile, y Juan de Dios Vial Larraín. Todos ellos han publicado trabajos sobre los temas de su especialidad. En el campo histórico-filosófico sobresale Santiago Vidal Muñoz.

En Bolivia, los estudios filosóficos en su forma sistemática datan de 1944, cuando en La Paz se fundó la Facultad de Filosofía y Letras, y los trabajos anteriores, como los de Mamerto Oyola, han sido excepcionales en su género.

Guillermo Francovich estudió derecho en Chuquisaca y se dedicó a la filosofía por una auténtica vocación. Entre sus varios libros podemos citar: *Supay; Pachamama* (diálogos sobre el porvenir de la cultura de Bolivia); *Los Idolos de Bacon; El Mundo, el Hombre y los Valores; Filósofos Brasileños; Toynbee, Heidegger y Whitehead; La Filosofía en Bolivia,* etc. Su inspiración inicial la tomó de Pascal y Eucken, habiendo aportado con ideas originales en la dilucidación del problema de los valores. En su filo-

sofía juegan un papel importante las valoraciones éticas y estéticas. El postulado de la libertad acompaña también a todas sus reflexiones. Su contribución más efectiva debe sí ser buscada en sus trabajos de investigación histórico-filosófica.

Roberto Prudencio, antiguo decano de la Facultad de Filosofía y Letras y profesor de la Universidad de La Paz, trabaja sobre todo en el campo de la estética. En la revista *Kollasuyo,* que fundó hace varios años, y que luego pasó a depender de la indicada Facultad, ha publicado la mayoría de sus trabajos. Prudencio ha ido substituyendo su antigua fe en un renacimiento de las culturas autóctonas por un universalismo que lo hace ver en la cultura cristiana la única que debemos desarrollar en nuestros países.

Augusto Pescador, español refugiado en Bolivia desde 1939, también ha sido decano de la indicada Facultad y profesor de lógica y ética. Orientado en las direcciones del realismo de Nicolai Hartmann, ha pasado del estudio de los problemas de la lógica (*Lógica,* varias ediciones) a los de la estética y la ontología. Sus ideas filosóficas centrales las expuso hace bastante tiempo en su ensayo *Sobre lo que no Sirve.* La contribución de Pescador al adelanto de los estudios filosóficos en Bolivia ha sido muy grande. Desde 1955 trabaja en la Universidad Austral de Chile.

Entre los egresados de la Facultad de Filosofía y Letras de La Paz y que actualmente profesan en la misma, podemos citar a Rubén Carrasco de la Vega, que ha seguido estudios de especialización en Alemania, y a Huáscar Ca-

jías Kaufman, este último de tendencias católicas. Federico Blanco Catacora, egresado del Instituto Normal Superior de la misma ciudad, está interesado por las filosofías orientales.

Luis Carranza Siles, profesor de filosofía en la Escuela Nacional de Maestros de Chuquisaca, ha publicado *Lógica y Dialéctica* y una *Introducción a la Filosofía.* Sus tendencias marxistas lo hacen ver la filosofía en íntima conexión con la política.

En el Uruguay, inspirados por la obra de Vaz Ferreira, trabajan Luis Gil Salguero, Carlos Benvenuto y Emilio Oribe, aunque la filosofía de éstos se halla teñida de acentos líricos. Gil Salguero ha usado el aforismo como modo de expresión en la mayoría de sus escritos, contándose entre éstos *Persona y Destino* (1937), *Ideario de Rodó* (1943), *Al Margen de la Epistemología de Emilio Meyerson* (1946), *Aforismos de la Libertad* (1946), etc. Carlos Benvenuto, orientado en las corrientes del personalismo moderno, ha publicado varios ensayos, teniendo además el volumen *Concreciones* (1929). Emilio Oribe, profesor de estética y metafísica en la Universidad de Montevideo, pasó de la poesía a la filosofía, en la que defiende un puro intelectualismo. Entre sus obras más conocidas podemos citar *Teoría del Nous* (1934), *El Mito y el Logos* (1945) y *La Dinámica del Verbo* (1953).

En Venezuela, país que en el siglo pasado contó con la brillante figura de Andrés Bello (*Filosofía del Entendimiento*), se destaca ahora por sus trabajos en el campo de

la fenomenología Ernesto Mayz Vallenilla (*Fenomenología del Conocimiento,* 1956), y Luis Villalba, en el de la filosofía social. Andrés Avelino, preocupado por el aspecto antinómico de los problemas lógicos, es el representante de la filosofía oficial en la República Dominicana.

En Colombia, después de Cayetano Betancur, dedicado a la filosofía y a la sociología (*Sociología de la Autenticidad y la Simulación,* 1955), sobresalen Abel Naranjo Villegas y Alfredo Trendall.

En el Brasil, el pensamiento filosófico actual difiere del de los demás países americanos por haber seguido la tradición de la cultura francesa antes que la alemana. Esta última, en la línea del existencialismo heideggeriano, por ejemplo, apenas cuenta con representantes que se agrupan en el Instituto Brasileño de Filosofía de Sao Paulo.

Joao Cruz Costa, catedrático de filosofía general en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de Sao Paulo, sobresale en primer término. La historia de las ideas en el Brasil le debe uno de los trabajos más eruditos y profundos (*El desenvolvimiento de la filosofía en el Brasil en el siglo XIX y la evolución histórica nacional*), que le sirvió como tesis para optar, en 1954, a la cátedra que hoy ocupa.

La vasta cultura filosófica de Cruz Costa le ha servido para interpretar con espíritu crítico la historia de su país, así como para incursionar en los campos de la abigarrada sociología brasileña, uno de los más ricos y difíciles, dada la compleja estructura social del país. Cruz Costa es actual-

mente consejeró de la biblioteca del Congreso de los Estados Unidos.

Livio Teixeira, catedrático de historia de la filosofía en la misma Facultad de la Universidad de Sao Paulo, se destaca por los importantes estudios que ha realizado sobre la ética de Spinoza. En su *Ensayo Sobre la Moral de Descartes*, que en 1955 le sirvió para ganar en concurso su actual cátedra, analiza exhaustivamente el problema ético, consultando en el mismo la bibliografía más moderna que se conoce.

En la Facultad de Derecho de la misma Universidad trabaja en los campos de la filosofía jurídica el profesor Miguel Reale, presidente del Instituto Brasileño de Filosofía. Sin duda alguna que Reale es el más autorizado representante de la filosofía del derecho en el Brasil y tiene publicados una buena cantidad de trabajos que le han asegurado un puesto relevante entre los especialistas del continente. El instituto que dirige edita la mejor revista filosófica del Brasil y desarrolla una importante labor divulgadora mediante cursos y conferencias.

En Río de Janeiro actúan dos prestigiosos profesores: Euryalo Cannabrava, que dicta la cátedra de filosofía en el Colegio Pedro II, dedicado sobre todo a los problemas de la lógica simbólica, y Alvaro Vieira Pinto, catedrático de historia de la filosofía en la Facultad de Filosofía de la capital fluminense, que viene trabajando seriamente en la metafísica de Spinoza.

La sinopsis anterior, aunque incompleta, nos dará siem-

pre una idea de lo que hoy se hace en los países latinoamericanos por la filosofía. Faltan aún los trabajos de investigación y crítica histórica en algunos de ellos [145]. Cuando esta deficiencia se supere, podrá lograrse una visión más detallada de nuestro panorama filosófico. Queda de todos modos el presente trabajo como un itinerario, que mañana podrá ser profundizado, ampliado o rectificado, con nuevas apreciaciones y nuevas perspectivas.

[145] La Comisión de Historia de las Ideas del Instituto Panamericano de Historia y Geografía está empeñada en publicar una colección de libros que comprenderá toda la América. Hasta ahora han aparecido dos: uno sobre Bolivia, que estuvo a cargo de Guillermo Francovich, y otro sobre el Uruguay, a cargo de Arturo Ardao.

Bibliografía General

ARDAO, ARTURO. *Filosofía pre-universitaria en el Uruguay*, Ed. Claudio García y Cía., Montevideo, 1945.

BARREDA LAOS, FELIPE. *Vida intelectual del Virreinato del Perú*, Ed. Talleres Gráficos Argentinos, Buenos Aires, 1937.

CASO, ANTONIO. *México (Apuntamientos de Cultura Patria)*, Imp. Universitaria, México, 1943.

CRUZ COSTA, JOAO. *El desenvolvimiento de la filosofía en el Brasil en el siglo XIX y la evolución histórica nacional*, Sao Paulo, 1950.

FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de Filosofía*, 3.ª ed., Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1951.

FRANCOVICH, GUILLERMO. *La filosofía en Bolivia*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945.

—*Filósofos brasileños*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1943.

FRONDIZI, RISIERI. *Panorama de la filosofía latinoamericana contemporánea*, en "Minerva", Vol. I, N.º 2, Buenos Aires, 1944.

GARCÍA BACCA, JUAN DAVID. *Antología del Pensamiento Filosófico Venezolano (siglos XVII - XVIII)*, Ed. del Ministerio de Educación, Caracas, 1954.

—*Antología del Pensamiento Filosófico en Colombia (de 1647 a 1761)*, Imprenta Nacional, Bogotá, 1955.

GAOS, JOSÉ. *Antología del pensamiento hispanoamericano*, México, 1935.

—*Pensamiento de lengua española*, México, 1945.

GUTIÉRREZ, JUAN MARÍA. *Origen y desarrollo de la Enseñanza Pública Superior en Buenos Aires*, Ed. La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915.

HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO. *Historia de la cultura en la América hispánica*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

—*Apéndice de la Antología del Centenario.*

—*La cultura y las letras coloniales en Santo Domingo*, 1936.

INSUA RODRÍGUEZ, RAMÓN. *Historia de la Filosofía en Hispanoamérica*, Guayaquil, 2.ª ed., 1949.

KORN, ALEJANDRO. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, en *Obras Completas*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1949.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO. *Historia de la poesía hispano-americana*, Madrid, 1911.

MOLINA, ENRIQUE. *Filosofía americana*, Santiago de Chile, 1912.

—*La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*, Santiago, 2.ª ed., 1953.

QUESADA, VICENTE G. *La vida intelectual en la América española en*

los siglos XVI, XVII y XVIII, Ed. La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1917.

RAMOS, SAMUEL. *Historia de la filosofía en México,* Imp. Universitaria, México, 1943.

ROMERO, FRANCISCO. *Sobre la filosofía en América,* Ed. Raigal, Buenos Aires, 1942.

SALAZAR, RAMÓN A. *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala,* Ed. del Ministerio de Educación Pública de Guatemala, 1951.

SÁNCHEZ REULET, ANÍBAL. *La filosofía latinoamericana contemporánea,* Ed. Talleres Gráficos de la Nación, México, 1949.

—*Panorama de las ideas filosóficas en Hispanoamérica,* en "Tierra Firme", 1936.

VITIER, MEDARDO. *La filosofía en Cuba,* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1948.

—*Del ensayo americano,* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

ZEA, LEOPOLDO. *El positivismo en México,* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

—*Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica (Del romanticismo al positivismo),* Ed. "El Colegio de México", México, 1949.

WAGNER DE REYNA, ALBERTO. *La filosofía en Iberoamérica,* Ed. de la "Sociedad Peruana de Filosofía", Lima, 1949.

—oOo—

N. B. No figuran aquí las obras de los filósofos citados en el texto.

Indice Alfabético

Acosta, José, 59, 60.
Agramonte, Roberto, 196.
Aguilar, José, 65, 66.
Agustín, San, 56, 76, 166, 167, 186, 194, 200.
Agustinos, 50, 56.
Alarco, Luis Felipe, 195.
Alarcón y Castro, Manuel Agustín, 87.
Alberdi, Juan Bautista, 103, 105.
Alberini, Coriolano, 132.
Alberto, San, 92.
Alcorta, Diego, 101, 102.
Alzate, Antonio, 73, 93.
Amunátegui, Miguel, 118.
Anquín, Nimio, 187.
Antonio, Nicolás, 67.
Antropología filosófica, 177, 178, 182, 199.
Ardao, Arturo, 90, 205.
Aristóteles, aristotelismo, 32, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 66, 68-70, 72, 73, 75, 86, 89, 91, 93, 100, 103, 150, 160, 187, 195, 199.
Astrada, Carlos, 185, 186.
Avelino, Andrés, 203.
Avendaño, Diego, 65.
Aznar, Luis, 176.

Bacon, 55, 66, 71, 80, 99, 138, 200.
Baptista, Mariano, 110.
Baquíjano, José, 80, 81.
Baralt, Luis, 197.
Bartolache, José, 74.
Barreda, Gabino, 107, 108.
Barreda Laos, Felipe, 58-60, 64-66, 78, 79, 82.
Barreto, Tobías, 114-116, 165.
Barros Arana, Diego, 118.
Bayle, 71.
Belaúnde, Víctor Andrés, 193, 194.
Bello, Andrés, 202.
Bentham, 96, 104.
Benvenuto, Carlos, 202.
Bergson, 134, 141, 144, 146, 154, 173, 177, 192, 199.
Berkeley, 160.
Bernal del Riesgo, Alfonso, 126, 127.
Bernard, 111.
Bertonio, Ludovico, 49, 50.
Betancurt, Cayetano, 203.
Blanco, Federico, 202.
Blondel, 186, 192.
Boutroux, 146, 198.
Bréhier, 97.
Briceño, Alfonso, 66, 67, 82.
Brightman, 177.
Broglie, 69.
Buenaventura, Jacinto Antonio, 87.
Caballero, José Agustín, 76, 93, 98, 124, 197.
Caballero, José de la Luz, 98, 99, 124, 125, 197.
Cabanis, 97, 100, 101.
Cajías, Huáscar, 201.
Cannabrava, Euryalo, 204.
Carranza, Luis, 202.
Carrasco, Rubén, 201.
Casanovas, Domingo, 177.
Casas, Manuel de las, 83.
Casas, Manuel Gonzalo, 187.
Caso, Antonio, 75, 109, 145-150, 188.
Cassirer, 187.
Castro, Almir, 12.
Castro, Ignacio, 79.
Castro, Máximo, 126, 197.
Cisneros, Diego, 80.
Ciudad, Mario, 200.
Colón, 19, 35.
Comte, 106-108, 110, 112, 113, 115, 118-124, 126, 159, 165.
Condillac, 71, 91, 97, 100-102.
Congreso de Filosofía, 10, 38, 172, 184.
Constant, Benjamín, 112, 113.
Contrarreforma, 61.
Copérnico, 55, 63, 72, 81, 91.
Cordua, Karla, 200.
Cossio, Carlos, 188.
Croce, 134, 141, 143, 144, 173.
Cruz Costa, Joao, 11, 203.
Cuba y Arce, Cristóbal, 65.
Culteranismo, 65.
Cultura, 15-29, 32, 33, 37-43, 47, 61, 150, 177, 188, 190.

Cusa, Nicolás de, 66.
Chambo, Fray Mariano, 91.
Chinard, 97.
Chiriboga, Julio, 196.
Chorroarín, 90.

Darwin, 110, 115.
Delgado, Honorio, 192.
Demócrito, 110.
Derisi, Octavio, 187.
Descartes, 52, 55, 63, 66, 72, 74-77, 80, 81, 89, 90, 98, 100, 103, 135, 158, 183, 204.
Desttut de Tracy, 97, 98, 100, 102-104.
Deústua, Alejandro, 140-145, 176, 192.
Díaz Casanueva, Humberto, 200.
Díaz de Gamarra, Benito, 74, 75.
Dilthey, 134, 173, 177, 178, 185.
Dominicos, 50, 55, 60, 70, 86.
Draper, 110.

Eckhart, 164.
Eclecticismo, 75, 91, 115.
Empirismo, 99, 159, 160, 183.
Enciclopedistas, 72, 81, 96.
Epicuro, 110.
Escepticismo, 90, 129, 159, 184.
Escolástica, 10, 31, 52, 55-93, 95, 98, 99, 101-103, 125, 187, 190.
Escoto, escotismo, 55, 66-70, 83, 84, 86, 91.
Espinoza Medrano, Juan, 65.
Espíritu, 20-27, 30, 31, 33, 34, 142, 148, 149, 155-157, 160-162, 164, 178-181, 194.
Estoicos, 60.
Estrada, José María, 187.
Eucken, 145, 200.
Evolucionismo, 90.
Existencialismo, 31, 168, 173, 185, 194, 197, 203.

Farías Brito, Raimundo, 9, 162-166, 168.
Feijoo, Fray Benito Jerónimo, 71, 73, 77, 86, 93.
Fenomenología, 173, 185, 186, 188, 192, 193, 203.
Fernández Agüero, Manuel, 101.
Fernández, Benjamín, 110.
Ferrater Mora, José, 154, 177, 183, 186.
Ferreira, Alfredo, 106, 107, 130.
Festini, Nelly, 196.
Fichte, 37.
Figueiredo, Jackson, 9, 165-169.
Finlayson Clarence, 171, 199.
Franceschi, Alfredo, 132.
Franciscanos, 50, 55, 70, 84, 85, 86, 91.
Francovich, Guillermo, 52, 92, 93, 104, 111, 113, 115, 116, 165, 168, 169, 200, 205.
Franquiz, José, 171, 177.
Freud, 127, 192.
Frobenius, 17, 28.
Frondizi, Risieri, 30, 171, 177, 183, 184.

Galileo, 74, 100.
Gaos, José, 191.
García Bacca, 67-69, 82-85, 87, 191.
García Maynez, Eduardo, 189.
García de Onrubia, Luis Felipe, 188.
García Tudurí, Mercedes, 197.
García Tudurí, Rosaura, 197.
Gassendi, 72, 75, 89.
Gentile, 173.
Gil Salguero, Luis, 202.
Gilson, 83.
Goethe, 199.
González de Naxava, Fray Gaspar, 50.
Guardia Mayorga, César, 196.
Guerrero, Juan Luis, 188.
Gutiérrez, José Rosendo, 49.
Gutiérrez, Juan María, 88-101.
Guyau, 148, 154.

Haeckel, 115, 130, 165.
Hamilton, 161.
Hartmann, Nicolai, 20, 36, 173, 177, 184, 186, 188, 194, 201.
Hartmann, Eduardo, 115.

Harvey, 78.
Hegel, 16, 37, 161, 186.
Heidegger, 173, 185, 186, 187, 190, 191, 194, 195, 200.
Helvecio, 96.
Henríquez Ureña, Pedro, 53, 109, 146, 150.
Hershey, John, 177.
Hipócrates, 119.
Hobbes, 90.
Holbach, 104.
Hume, 160, 183.
Husserl, 173, 185, 186, 192.

Ibérico, Mariano, 192.
Idealismo, 135, 154.
Ideología, 96-104.
Ilustración, 71.
Ingenieros, José, 112, 129-132, 134.
Inquisición, 48, 62, 73, 86.
Insua Rodríguez, Ramón, 35, 57, 61.
Intuición, 126, 137, 146, 154, 173, 194.

Jaeger, 187.
James, 146.
Jáuregui, Martín, 65.
Jefferson, 97.
Jesinghause, 37.
Jesuitas, 50-52, 55, 57, 59, 63, 65, 66, 72.
Jordan, 69.

Kant, 37, 116, 128, 134, 135, 141, 143, 144, 158, 159, 161, 168, 186, 191, 194.
Kelsen, 188, 199.
Kempff Mercado, Manfredo, 171.
Kepler, 80, 91.
Keyserling, 192.
Kierkegaard, 166, 186.
Koffka, 178.
Köhler, 178.
Korn, Alejandro, 51, 54, 71, 72, 90, 100, 101, 104, 106, 132-136, 152, 175, 176, 182.
Krause, 140, 141, 144.

Lacunza, Manuel, 87, 88.
Laffitte, 122.
Lafinur, Juan Crisóstomo, 100, 101.
Lagarrigue, Jorge, 118-123.
Lagarrigue, Juan Enrique, 118-121, 123.
Lagarrigue, Luis, 119, 121-123.
Lamas, José Benito, 91.
Laromiguière, 103.
Larroyo, Francisco, 177, 190.
Lastarria, Victorino, 103, 117, 118, 120.
Le Dantec, 111.
Leibnitz, 52, 74, 76, 80, 151.
Lemos, Miguel, 113, 114, 120, 122.
León, Fray Luis, 56.
León, José Antonio, 84.
Leonard, Irving, 62.
Letelier, Valentín, 118, 119.
Leucipo, 110.
Levene, Ricardo, 93.
Linneo, 82.
Littré, 113, 118-122.
Lizaso, Félix, 125.
Locke, 71, 74, 75, 80, 96, 99, 158, 159, 160.
Lombardo, Pedro, 82.
Loyola, Pedro León, 198.
Luz y Caballero, José de la, 98, 99, 124, 125, 197.
Llano Zapata, José Eusebio, 78, 79.

Maeterlinck, 138.
Malebranche, 76, 103.
Mañach, Jorge, 196.
Marca, San Jácome de la, 86.
Marcel, 173.
Marcos, Fray Jerónimo, 69.
Mariátegui, José Carlos, 196.
Marín, Ventura, 103.
Maritain, 173.
Martínez, Agustín, 199.
Materialismo, 81, 111, 116, 145, 154, 194.
Mayans, 87.
Mayz Vallenilla, Ernesto, 203.
Mecanicismo, 168.
Medina, José Toribio, 48.

Méndez Bejarano, 61.
Menéndez y Pelayo, Marcelino, 49, 56, 63-65.
Menéndez Samará, Adolfo, 171, 190.
Metafísica, 32, 41, 54, 67, 69, 87, 97, 106, 112, 115, 125-127, 130-132, 134, 139, 144, 146, 159, 186, 187, 190, 192, 199.
Meyerson, Emilio, 202.
Mill, Stuart, 124, 126, 137.
Millas, Jorge, 198, 199.
Mimbela, Mateo, 69.
Miró Quesada, Francisco, 11, 141, 171, 193.
Miró Quesada, Oscar, 192, 193.
Misticismo, 131, 152, 166, 167.
Molina, Enrique, 153-157, 171, 198.
Montaigne, 71.
Montalvo, Francisco Antonio, 64.
Montero, Carlos José, 88.
Montesquieu, 59.
Montt, Arnoldo, 118.
Mora, José Joaquín de, 103.

Naranjo Villegas, Abel, 203.
Navarrete, Juan Antonio, 82, 85, 86.
Neoescolástica, 199.
Neokantismo, 125, 190.
Newton, 52, 55, 80, 81, 89, 91, 100.
Nicol, Eduardo, 191.
Nieremberg, Eusebio, 51.
Nietzsche, 148, 150.

Olea, Nicolás, 65, 66.
Oribe, Emilio, 202.
Ortega y Gasset, 34, 35, 173, 177, 184, 188, 191, 199.
Ortega, Pedro, 68.
Oyarzún, Luis, 103, 118, 119, 200.
Oyola, Mamerto, 157-162, 200.

Palacios, 47.
Panteísmo, 158, 159, 161, 162, 192.
Papini, 173.
Parménides, 155.
Pascal, 116, 148, 166, 167, 186, 194, 200.
Peñafiel, Alfonso, 65.
Peñaloza, Walter, 195.
Peralta Vásquez, Antero, 196.
Pereira Barreto, Luis, 114.
Pérez de Menacho, Juan, 64.
Pérez Reinoso, Ramiro, 195.
Pescador, Augusto, 201.
Pinillos, Manuel, 84.
Piñera Llera, Humberto, 197.
Pitágoras, 151.
Platón, 32, 51, 86, 103, 151, 167, 186.
Plotino, 151, 186.
Poincaré, 111.
Ponce, Aníbal, 129.
Portilla, Jorge, 191.
Positivismo, 31, 104-125, 129-131, 137, 140, 146, 151, 154, 158, 165, 167, 191, 198.
Pró, Diego, 187.
Prudencio Bustillos, Ignacio, 111, 112.
Prudencio, Roberto, 201.
Prudhon, 110.
Pucciarelli, Eugenio, 185.

Quesada, Vicente G., 48.
Quevedo y Villegas, Agustín, 82, 83, 84.
Quevedo y Villegas, Francisco, 82.
Quiles, Ismael, 187.

Racionalismo, 31, 100, 162, 167, 178.
Ramos, Samuel, 52, 55, 57, 58, 61-63, 73, 108, 109, 146, 189.
Reale, Miguel, 204.
Realismo, 134, 186, 201.
Recaséns Siches, Luis, 191.
Reforma, 54, 141, 178.
Renacimiento, 54, 56, 141.
Renan, 110, 111.
Reyes, Alfonso, 20.

Ricardo, Antonio, 50.
Rickert, 177.
Rivadavia, 101.
Rivarola, Rodolfo, 132.
Rivera, Agustín, 74.
Robinet, 113, 122.
Robinet, Mme, 122.
Robles, Osvaldo, 191.
Rodó, 202.
Rodríguez de Mendoza, Toribio, 79.
Romano Muñoz, José, 188.
Romanticismo, 167, 178, 191.
Romero, Francisco, 11, 37, 38, 105, 106, 132, 133, 173-185.
Ross, Waldo, 171.
Roura Parella, Juan, 191.
Rousseau, 72, 96, 110.
Ruano, Salvador, 102, 103.
Rubio, Antonio, 57, 58.
Ruiz de Montoya, Antonio, 50.

Salazar, Augusto, 195.
Sánchez Reulet, Aníbal, 35, 123, 129, 151, 152, 166, 177, 184, 185.
Sartre, 83, 173.
Scheler, 17, 173, 177, 184, 185, 192.
Schelling, 37, 161.
Schopenhauer, 115, 149, 151, 162, 164.
Schrödinger, 69.
Sensualismo, 100, 160.
Schwartzmann, Félix, 199.
Sepich, Juan, 187.
Serrano, José, 51.
Sierra, Justo, 109.
Sigüenza y Góngora, Carlos, 62, 63.
Simoens de Paula, Eurípides, 11.
Sócrates, 190.
Solano, Fray Juan, 61.
Spencer, 106, 124, 126, 127, 130, 165.
Spengler, 17, 19, 41, 42.
Spinoza, 74, 90, 155, 161, 162, 194, 204.
Spranger, 32.
Stanley Hall, 192.
Stern, William, 17.
Stirner, 148.
Suárez, Francisco, 50, 55, 57, 69.
Suarismo, 56, 70.

Taborga, Miguel de los Santos, 110.
Teixeira, Anisio, 12.
Teixeira, Livio, 11, 204.
Teixeira Mendes, 113, 122.
Tello, Belisario, 187.
Tomás de Aquino, Santo, 53, 54, 56, 57, 64, 66, 69, 86, 87, 167, 186, 187.
Tomismo, 50, 55-57, 65, 66, 69, 70, 86, 87, 186, 187.
Torreti, Roberto, 200.
Toynbee, 200.
Trendall, Alfredo, 203.

Unanue, Hipólito, 80, 81.
Uranga, Emilio, 191.
Urbina, José, 68, 69.

Valcárcel, Luis, 62.
Valero, Tomás, 82, 84.
Valores, 17, 23, 28, 30, 134, 136, 145, 149, 150, 152, 153, 155, 156, 172, 178, 182, 184, 190, 200.
Valverde Téllez, Emeterio, 109.
Valverde, Vicente, 60.
Varas, José Miguel, 103.
Varela, Félix, 98, 99, 124.
Varillas, Juan Antonio, 69, 87.
Varona, Enrique José, 123-130, 176, 197.
Vasallo, Angel, 176, 186.
Vasconcelos, José, 28, 142, 150-153.
Vaux, Clotilde de, 113, 121, 123.
Vaz Ferreira, Carlos, 137-140, 176, 202.
Vázquez, Juan Adolfo, 177, 186.
Veracruz, Fray Alonso, 56, 57.
Vial Larraín, Juan de Dios, 200.
Vicuña Mackenna, Benjamín, 118.
Vidal, Santiago, 200.
Vieira Pinto, Alvaro, 12, 204.
Villalba, Luis, 171, 203.

Villava, Victoriano, 92, 93.
Villegas, Alejo, 91.
Villoro, Luis, 191.
Vitier, Medardo, 53, 76, 98, 99, 197.
Vitoria, Francisco, 61.
Voltaire, 110.

Wagner de Reyna, Alberto, 11, 171, 194.
Wertheimer, 178.
Whitehead, 200.
Windelband, 190
Wolff, 87.

Xirau, Joaquín, 191.

Zea, Leopoldo, 33, 107, 108, 117, 118, 191.
Zenón, 110.
Zumárraga, 49.

ANEXOS

LETRAS DE LAS CANCIONES

A) VALS CRIOLLO

ADORADA MUJER
Autor: Nicanor Casas

Ven adorada mujer
Que mis ojos vierten
Lágrimas de amor

Un abrazo quiero darte
Porque el adorarte
Ha sido mi ilusión

Pero ven adorada mujer
Que mis ojos vierten
Lagrimas de amor

Un abrazo quiero darte
Porque el adorarte ha sido mi ilusión

Si es que tienes corazón
Compadécete de mí
Que mis sufrimientos ayayayay
Son muy buenos para ti

Vuelve el amor a tu ser
No me niegues la pasión
Que mi alma enamorada
Tan solo piensa en ti

Si es que tienes corazón
Compadécete de mí
Que mis sufrimientos ayayayay
Son muy buenos para ti

Vuelve el amor a tu ser
No me niegues la pasión
Que mi alma enamorada
Tan solo piensa en ti

Así, así me gusta a mí
Que vivas contenta
Dichosa y feliz

Que yo jamás olvidaré
que amores como el tuyo
Jamás encontraré

Ay, Así así así
Así me gusta a mí

Que vivas contenta
Dichosa y feliz
Que yo que yo, que yo
Jamás olvidaré que amores como el tuyo

En la vida encontraré

Instrumentalización.....

Si es que tienes corazón
Compadécete de mí
Que mis sufrimientos
Ayayayay
Son muy buenos para ti

Vuelve el amor a tu ser
No me niegues la pasión
Que mi alma enamorada
Tan solo piensa en ti

Así, así me gusta a mí
Que vivas contenta
Dichosa y feliz
Que yo jamás olvidare
Que amores como el tuyo
Jamás encontraré.....

Mujer Ingrata

Autor: Hilario R. Cuadros

Olvidaste las promesas que me hiciste
Cuando yo te entregué toda mi vida,
Te fuiste de mi lado y me dejaste
Con el alma enferma y dolorida.

Yo quisiera que ya que tú te alejas
Atendieras los consejos de este amigo,
No se hiere el corazón con una afrenta

Ni se mata el corazón con un cuchillo.

Qué motivos te di, dímelo pronto
Para hacer de mi cariño, un estropajo,
Tú mataste, de mi ensueño, el horizonte
Y clavaste en mi pecho, el desengaño.

No te exijo de que vuelvas a mi lado
Porque creo que el rogar es de cobarde,
Pero sí recordar, mujer ingrata
Cuando sufras desengaños, será tarde.

Víbora
Autor: Rómulo Varillas

Yo sé que has de vivir pensando en la maldad
Que conmigo cometiste
Ese daño tan cruel, que me hiciste, mujer
No lo perdonaré

Me culpaste de algo que nunca cometí
Ese remordimiento no deja un momento
Que vivas en paz

Lamento haberte amado
Desprecio aquel cariño
Y maldigo el momento en que te conocí

Víbora, ese nombre te han puesto
Porque en el alma llevas el veneno mortal
Víbora, ese nombre te han puesto
Porque en el alma llevas el veneno mortal
De la calumnia y la maldad

Con solo una calumnia
Pudiste llegar al fin de tu traición

Yo sé que has de vivir pensando en la maldad
Que conmigo cometiste
Ese daño tan cruel, que me hiciste, mujer
No lo perdonaré

Me culpaste de algo que nunca cometí
Ese remordimiento no deja un momento
Que vivas en paz

Lamento haberte amado
Desprecio aquel cariño
Y maldigo el momento en que te conocí

Víbora, ese nombre te han puesto
Porque en el alma llevas el veneno mortal
Víbora, ese nombre te han puesto
Porque en el alma llevas el veneno mortal
De la calumnia y la maldad

Ódiame

Autor: Rafael Otero

Ódiame por piedad yo te lo pido
Ódiame sin medida ni clemencia
Odio quiero más que indiferencia
Porque el rencor hiere menos que el olvido

Ódiame por piedad yo te lo pido
Ódiame sin medida ni clemencia
Odio quiero más que indiferencia
Porque el rencor hiere menos que el olvido

Si tú me odias quedaré yo convencido
De que me amaste mujer con insistencia
Pero ten presente de acuerdo a la experiencia
Que tan sólo se odia lo querido

Pero ten presente de acuerdo a la experiencia
Que tan sólo se odia lo querido

Qué vale más yo humilde y tú orgullosa
O vale más tu débil hermosura
Piensa que en el fondo de la fosa
Llevaremos la misma vestidura

Qué vale más yo humilde y tú orgullosa
O vale más tu débil hermosura
Piensa que en el fondo de la fosa
Llevaremos la misma vestidura

Si tú me odias quedaré yo convencido
De que me amaste mujer con insistencia
Pero ten presente de acuerdo a la experiencia
Que tan solo se odia lo querido

Pero ten presente de acuerdo a la experiencia
Que tan solo se odia lo querido

Cuando llora mi guitarra

Autor: Augusto Polo Campos

Cansado de llamarte
Con mi alma destrozada
Comprendo que no vienes
Porque no quiere Dios

Y al ver que inútilmente
Te envío mis palabras
Llorando mi guitarra
Se deja oír su voz

Y al ver que inútilmente
Te envío mis palabras
Llorando mi guitarra
Se deja oír su voz

Llora, guitarra, porque eres mi voz de dolor
Grita de nuevo su nombre, si no te escuchó
Y dile que aún la quiero, que aún espero que vuelva
Que si no viene, mi amor no tiene consuelo
Que solitario, sin su cariño, me muero

Guitarra
Tú que interpretas en tu vibrar mi quebranto
Tú que recibes en tu madero mi llanto
Llora conmigo, si no la vieras volver

Cansado de llamarte
Con mi alma destrozada
Comprendo que no vienes
Porque no quiere Dios

Y al ver que inútilmente
Te envío mis palabras
Llorando mi guitarra
Se deja oír su voz

Y al ver que inútilmente
Te envío mis palabras
Llorando mi guitarra
Se deja oír su voz

Llora, guitarra, porque eres mi voz de dolor
Grita de nuevo su nombre, si no te escuchó
Y dile que aún la quiero, que aún espero que vuelva
Que si no viene, mi amor no tiene consuelo
Que solitario, sin su cariño, me muero

Guitarra
Tú que interpretas en tu vibrar mi quebranto
Tú que recibes en tu madero mi llanto
Llora conmigo, si no lo vieras
Volver

B) CANCIONES DE LA CUMBIA

Con la misma moneda

Canción cantada por la agrupación Corazón Serrano

Y un tramposo como tú que por día miente tanto
Que prometía serme fiel mientras me estaba engañando
Y un tramposo como tú que aguante muchos años
Pero un día me canse ahora escucha mi relato

El me besó me acarició
hasta mi alma estremeció
No me acordé jamás de ti
En esa cama fui muy feliz

Hacía mucho no sentía tanto fuego
Hasta creí que me quemaba todo el cuerpo
Y me amó me cuidó muchas cosas me enseñó
Me entregué y viví lo que por ti no conocí

Ya no hay más nada de qué hablar
Esta venganza hizo el final
Y por vergüenza creo que solo te irás

Con la misma moneda te pagué infeliz
Ahora vas a saber lo que es ir por allí
Que se rían de ti que se burlen de ti
Y que te hagan la seña con los dedos así

Con la misma moneda te pagué infeliz
Ahora tienes la marca y me la debes a mí
Solo lástima das como tonto lloras
Pero vete que es tarde él me pasa a buscar

El me besó me acarició
hasta mi alma estremeció
No me acordé jamás de ti
En esa cama fui muy feliz

Hacía mucho no sentía tanto fuego
Hasta creí que me quemaba todo el cuerpo
Y me amó me cuidó muchas cosas me enseñó
Me entregué y viví lo que por ti no conocí

Ya no hay más nada de qué hablar
Esta venganza hizo el final
Y por vergüenza creo que solo te irás

Con la misma moneda te pagué infeliz
Ahora vas a saber lo que es ir por allí
Que se rían de ti que se burlen de ti
Y que te hagan la seña con los dedos así

Con la misma moneda te pagué infeliz
Ahora tienes la marca y me la debes a mí
Solo lástima das como tonto lloras
Pero vete que es tarde él me pasa a buscar

La escobita

Autora: Luisa Marisol Ramírez Vásquez

Para que se mueran de envidia
Aquí estoy otra vez
Marisol

Ya me han dicho por ahí
Que me estabas engañando
Mientras que yo estaba lejos
Tú te ibas vacilando
Con quien menos te imaginas
Anda velo a tu marido
Con toditas ha barrido
Y le dicen la escobita

Ay que le voy a hacer
A este hombre que se cree un galán del mundo
Si estaba con mi vecina
Con mi hermana, con mi prima
Con mi amiga, mi sobrina
Y hasta creo que con la vedo

Ay que le voy a hacer
A este hombre que se cree un galán del mundo
Si estaba con mi vecina
Con mi hermana, con mi prima
Con mi amiga, mi sobrina
Y hasta creo que con la vedo

Y para todas las muchachas tengan cuidado con las escobitas
Hay a montones por ahí

Cuando me fui al mercado
Todo el mundo me miraba
Aquí está ya la cornuda
Así todos murmuraban
De inmediato una vecina
Me puso al tanto de todo
Con toditas ha barrido
Tu marido la escobita

Ay que le voy a hacer
A este hombre que se cree un galán del mundo
Si estaba con la pollera
Con la tía panadera
Con la chata verdulera
Con la gorda tamalera

Ay que le voy a hacer
A este hombre que se cree un galán del mundo
Si estaba con la pollera
Con la tía panadera
Con la chata verdulera
Con la gorda tamalera

Ay, pero que yo te vea nomás te saco la con
Ya tú sabes que sigue

La esposa y la estúpida

Autora: Luisa Marisol Ramírez Vásquez

Si porque eres tú su amante
te crees la muy importante
Ay poca te volaras
por mí que ande con quien ande
que yo soy punto y aparte
y ni por ti ni por nadie
yo dejo de ser su esposa
porque tú como las golfas
siempre te conformas
viéndolo de vez en cuando
y contigo él se divierte
porque es hombre y nada pierde
solo que públicamente
Yo soy su dueña señora
sé que no eres la primera
y muy poco me interesa
porque sé cuánto me quiere
y si a mí me dio su nombre
que les dé lo que me sobre
porque aquí y en donde quiera
Yo soy su dueña señora
sé que no eres la primera
y muy poco me interesa
porque sé cuánto me quiere
y si a mí me dio su nombre
que les de lo que me sobre
porque aquí y en donde quiera

Ya te olvidé

Autor: Marco Antonio Solís

Ya te olvidé
Vuelvo a ser libre otra vez
Vuelvo a volar hacia mi vida que está lejos y prohibida para ti

Ya te olvidé
Ya estás muy lejos de mí
Tú lo lograste con herirme, lastimarme y convertirme en no sé qué

Me atrapaste
Me tuviste entre tus manos

Me enseñaste lo inhumano y lo infeliz que puede ser
Te fingiste exactamente enamorada

Aunque nunca me has amado yo lo sé
Me dijiste que jamás podría olvidarte
Que después iría a rogarte y a decirte bésame
Yo luché contra el amor que te tenía y se fue
Ahora ya te olvidé

Me atrapaste
Me tuviste entre tus manos
Me enseñaste lo inhumano y lo infeliz que puede ser
Te fingiste exactamente enamorada

Aunque nunca me has amado yo lo sé
Me dijiste que jamás podría olvidarte
Que después iría a rogarte y a decirte bésame
Yo luché contra el amor que te tenía y se fue
Ahora ya te olvidé